Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 6(2): 071-112
Cankiri Karatekin University Journal of Institute of Social Sciences, 6(2): 071-112

Mukaddime'ye Giriş: Kahır ve Şiddete Dayalı Siyasetin Yükseliş ve Düşüşü

Muhsin ALTUN[1]

Özet

Bu çalışma, İbn Haldun'un sosyal-siyasal olguların ardında yatan nedenselliklerin keşfine yönelik olarak geliştirdiği yöntemin başlıca özelliklerini göstermeyi amaçlamaktadır. Düşünürün bu yöntemi döneminin sosyal-siyasal ortamına nasıl uyguladığını iyice anlayabilmek için, yöntemin üzerinde yükseldiği dörtlü kavram setinin kavranması gerekir: Dünyanın meskûn yerlerinin insan toplulukları tarafından fiziksel, siyasal ve ekonomik açılardan inşasına gönderme yapan 'Umran' (1), basitçe bireylerle topluluk arasındaki kabile ve/veya akrabalık bağlarına gönderme yapan 'Asabiyet' (2), 'bedevi ve hazari' siyasal örgütlenmelerin karşıtlığı (3) ve merkezi-evrensel bir siyasal yapı olarak devlete gönderme yapan 'Mülk' (4). Bu kavramlar, 'Giriş' anlamına gelen Mukaddime'de ekonomik belirlenimcilik üzerinden geçim sistemlerine yapılan göndermelerle detaylandırılır ve analiz edilir. Çalışma, söz konusu kavramların özellikle insan toplumlarının adem-i merkezi siyasal yapılardan merkezi-hiyerarşik siyasal yapılara geçişleri bağlamında açıklanmasında *modern* antropolojik kanıtları Mukaddime'dekilerle birleştirmeyi de denemektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Mukaddime, Asabiyet, Umran, Mülk, Siyasal Yozlaşma.

An Introduction to the Muqaddimah: The Rise and fall of the Overwhelming and Violent Politics

Abstract

This article aims to demonstrate the main features of the methodology introduced by Ibn Khaldun in discovery of the law of causality behind social-political phenomena. To better understand how he applied this methodology to the social-political sphere of his day, four conceptual pillars above which it rises need to be conceived: 'Umran' which refers to physical, political and economic construction of the inhabited regions of the world by human gatherings (1), 'Asabiyah' which simply refers to tribal and/or kinship ties between individuals and community (2), dichotomy of primitive (bedouin) and civil (hadarah) political organisations (3) and 'Mulk' which refers to the state as a central-universal political structure (4). In the *Muqaddimah* which means 'The Introduction', the concepts in question are elaborated and analysed with references to the subsistence systems through an economic determinism. Article also attempts to combine the *modern* anthropological evidences with those of Muqaddimah in account of these concepts particularly in the context of the transition of human societies from decentralized to centralized-hierarchical political structures.

Keywords: Ibn Khaldun, Muqaddimah, Asabiyah, Umran, Mulk, Political Corruption.

[1] Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Doktora Programı, E-posta: muhsinaltun01@gmail.com

Giriş

TBMM'de 1 Nisan 2015 tarihinde kabul edilen 6641 sayılı Kanunun 2. maddesi ile İstanbul'da 'İbn Haldun Üniversitesi' adıyla bir vakıf üniversitesi kuruldu.[2] Normal koşullarda, böyle bir gelişmenin İbn Haldun'un (1332 - 1406) İslam düşünce tarihi ve genel olarak toplum bilimleri açısından öneminin yeniden tartışılacağı bir fırsata dönüşmesi beklenebilirdi. Ancak öyle olmadı; Mağripli düşünürün adı,[3] ölümünden 608 yıl sonra günlük siyasi polemiklerin eşlik ettiği bir yasama süreci sonunda bir vakıf üniversitesinin adı oldu.

Bu gibi durumlarda sıkça karşılaşılan 'adın sıradanlaşması' ve/veya yıpranması riskine karşı bir şeyler yapmak bir aydın sorumluluğu olmalıdır. İbn Haldun'un siyasal kuramının öncüllerinin ve bu kuramı geliştirirken izlediği yöntemin ortaya konulması, böyle bir sorumluluk anlayışının uzantısı olarak görülmeli. Düşünürün ünlü eseri Mukaddime'nin ana teması olarak gördüğümüz *kahır ve şiddet* temelli siyasetin kökenleri, yükselişi ve düşüşü bağlamında aşağıda kısaca yapılmaya çalışılan da budur.

İbn Haldun'u Nasıl Tanımalı?

19-20. yüzyıllarda bilimlerde görülen aşırı uzmanlaşma ve profesyonelleşmeyle birlikte, İbn Haldun gibi 'çok yönlü' veya 'multi-disciplinary' olarak niteleyebileceğimiz bilim insanları artık görünmez oldu. Herkesin akademik enerjisini belirli bir bilim dalına özgülediği, kartvizitinde yalnızca bu bilim dalının yazılı olduğu çağımızda, İbn Haldun'u tarihçi, sosyolog, antropolog, iktisatçı, felsefeci, siyasal/sosyal kuramcı vs. olarak tanımlamak, bir ölçüde düşüncelerini 'modernize' etme riski de taşımaz mı? Ortaya koyduğu kuramın ve yöntemin bütünselliğini bozmaz mı? Örneğin 'ekonomik' olanı 'siyasal' olandan ayırmayan, bir başka deyişle 'ekonomi-politik' düşüncesinin alametlerini taşıyan bir düşünürün salt iktisatçı ya da siyasal bilimci yönünün öne çıkarılması, düşüncelerinin gerçekten anlaşılmasını sağlayabilir mi?

Kuşkusuz, İbn Haldun'un tarihle başlayıp etimoloji ve pedagojiye kadar uzanan, sosyal bilimlerin geniş bir alanına yayılı haldeki görüşlerinin bu alanlarda çalışan bilim insanları tarafından incelenmesi, tarihsel-sosyal gelişmeler ışığında sınanması, hatta -bazen anakronizme düşme pahasına- kritiğe tabi tutulması meşru sayılmalıdır. Bununla birlikte, İbn Haldun'un vardığı sonuçları doğrulayan güncel ve/veya tarihsel olguların Mukaddime'deki öncüller ışığında ortaya konulmasına dayalı bir yaklaşım

[2] 23.04.2015 tarih ve 29335 sayılı Resmi Gazetede yayımlanmıştır.
[3] İbn Haldun namıyla ünlenen düşünürün tam adı, Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed bin Haldun el Hadramî'dir.

göreli üstünlüğe sahiptir. Böyle bir yaklaşım tarihsel anlamda dün ve bugün arasındaki benzerlikleri, koşutlukları yakalayabildiği durumlarda ayrıca ilgi çekicidir: 'Geçmişler geleceğe suyun suya benzemesinden daha ziyade birbirine benzer' (I: 20).[4] Böyle bir yaklaşım, düşünürün büyük ölçüde Mukaddime çerçevesinde geliştirdiği yöntemin ve bağlı kaldığı ilkelerin tanıtımı eşliğinde yürütüldüğü takdirde sınama çabaları naiflikten kurtulacağı gibi kuramsal içeriğin anlaşılması da kolaylaşacaktır.

Peki, neden böyle bir anlama çabası gösterilmelidir? 600 yıl sonra Mukaddime'yi okumanın anlamı nedir? İbn Haldun'un hala özgün ve hatta bir ölçüde güncel kalan tespit ve öngörülerinden haberdar olmanın yeni kuşaklara sağlayacağı bir yarar var mıdır? Onu özgün kılan yönlerinin neler olduğunu bilebilirsek, sorunun yanıtını da büyük ölçüde almış olacağız.

İbn Haldun'u Özgün Kılan Nedir?

İbn Haldun, düşünce tarihi açısından kendisinin *Kudemâ* (öncekiler) diye adlandırdığı kadim Yunan düşünürleri ile onların Müslüman takipçilerinden 'epistemolojik' bir kopuşu temsil eder; Mukaddime bu kopuşun ilanıdır. Toplumsal olay ve olguları yöneten bir yasalar dizgesinin bulunduğu düşüncesi, onu çağdaşlarından ve kendinden öncekilerden açık ara uzaklaştırmıştır. İbn Haldun'dan önce ve ondan sonraki Ortaçağ Avrupası'nda tarih ile 'akıl' arasında doğrudan bir ilişki yoktu; hatta bu ikisinin karşıtlığına dayalı bir düşünce dünyası tasvir etmek abartı sayılmaz. Bunda büyük ölçüde Aristoteles'in bilimler sınıflandırmasında tarihe şiirden sonra görece düşük bir konum takdir etmiş olmasının etkisi vardır.[5] Böyle bir düşünce dünyasında, tarihin içinde 'yasallıklar' bulunduğunu öne sürmek açık bir meydan okumadır. Çünkü eğer yasallıklar varsa, tarih-insan-toplum ilişkilerinin nesnelliğinin de kabul edilmesi gerekecektir. Bu durumda tarih-akıl karşıtlığından söz edilemeyeceği gibi, aksine uyumdan hatta 'tarihsel akıl'ın varlığından söz etmek olasıdır. Kanıtlara önem veren bir 'rasyonalist' olduğunu gördüğümüz İbn Haldun'un yaptığı da budur.

Mukaddime, bu anlamda tarihin yasallıklar temelinde yeniden örgütlenmesi, tesadüflerin ve aşkınlıkların tasfiyesi girişimidir. İbn Haldun, sosyo-ekonomik olguları insanların öznel irade ve eylemleriyle açıklamaz. Sebepleri ve sonuçları yaratmaya kadir olan Tanrı bile irade ettiği veya vadettiği şeylerin gerçekleşmesini belirli şartların zuhuruna tabi kılmıştır;

[4] Bu çalışmada Mukaddime'nin 3 ciltlik Ugan (1989) çevirisi esas alındı. Bundan böyle bu kaynağa, 'tırnak içerisinde' gösterilen alıntıların cilt ve sayfa numaraları belirtilmek suretiyle gönderme yapılacaktır.
[5] Aristoteles'e göre (1987: 30), şairi tarihçiden üstün kılan, 'olabilir olan'ı anlatmasıdır; 'gerçekten olan'ı değil: 'Bunun için şiir, tarih yapıtına oranla daha felsefi olduğu gibi, daha çok genel olanı, tarihse tek olanı anlatır.'

nedensellik hükümfermadır. Toplumsal olay ve olguları yöneten yasaların kavranabilmesi için nedenselliğin (law of causality) bir 'yöntem' olarak benimsenmesi gerekir. Bu yöntemin başarısının ileri düzeyde bir gözlem ve soyutlama kabiliyetinin bileşimine bağlı olduğu dikkate alınmalıdır. Nedensellik ilişkilerinin araştırılmasına girişen bir tarihçi '… sosyal kaide ve kanunları, varlığın tabiatlarını, … ahlak ve adetlerin, akide, din ve mezheplerin değişmekte olduğunu, … bilmeye muhtaçtır' (I: 65).

Bütün bunlar, yukarıda eleştirdiğimiz yaklaşımlardan sakınmak için öncelikle Mukaddime'de hâkim olan düşünce sisteminin (insan-toplum-devlet ilişkileri bağlamında) anlaşılmasına odaklanmak gerektiğini gösterir. Aşağıdaki önermeler eşliğinde yürütüldüğü takdirde, böyle bir odaklanma başarılı sonuçlar verebilecektir:

- Mukaddime, siyasal yapı, kurum ve oluşumların anlaşılması ve analizi için kuramsal bir çerçeve sunmaktadır.
- Bu kuramsal çerçeve, toplumun ve/veya siyasal örgütlenmenin geçirdiği evrim aşamalarının anlaşılmasını; toplumun birliğini (düzenlilik) sağlayan iki unsurun, asabiyet ve devletin *(mülk)* karşılıklı ilişkilerinin analiz edilmesini sağlar.
- Anlama ve analiz çabalarında kullanılmak üzere, İbn Haldun 'yeni' bir düşünsel aracı devreye sokar: 'Kavim ve nesillerin hallerinin başkalığı ve çeşitliliği, onların geçinme şekil ve usullerinin birbirinden başka ve türlüce olmasından ileri gelmektedir' (I: 302).

'Geçim biçimi' (maişet, iaşe temini) ile yaşam biçimi arasında ilişki kuran yaklaşımlar yeni olmamakla birlikte, bu ilişkinin bir 'yöntem' konusuna dönüştürülmesi Mukaddime'nin başarısıdır. İnsanlığın şimdiye kadar geçirdiği her toplum biçimi (avcı-toplayıcılık, tarım, sanayi) aynı zamanda bir geçim biçimine karşılık gelir. Geçim biçimi yaşam ve 'düşün' biçimlerini koşullandırır (Şenel, 1982: 4). İbn Haldun toplumsal olaylara/olgulara ekonomik determinizm ve tarihsel materyalizmin belirtilerini (foreshadow) taşıyan bu yeni araçla yaklaşır. Sosyal hayatın gelişmişlik düzeyini üretim düzeyi ile ilişkilendirir: 'Hayat için gerekli olan şeyleri tedarik etmekle işe başlamak, yaşayışı tamamlamak için gereken şeylerden önce gelir' (I: 302). Aynı durum *ekonomi-politik* açısından da geçerlidir: 'Devletin kudret ve serveti, tebaanın hali (istihsali) ile mütenasip olduğu gibi…' (II: 296).

Üretimi mümkün kılan temel faktör ise emektir (sa'y). Üretim sürecinde emeğin değer yaratıcı rolünü tespit eder: 'Her şey Tanrı'dandır. Her kazanç ve mal kuvvet ve emek sarf etmekle elde edilir' (II: 322). İlk cümlenin Kur'an'daki bir ayetten (Nisa, 4: 78) alıntı olduğu not edilmelidir. Tanrı'nın

kazanç ve mal vermesinin ön koşulu, kulun kuvvet ve emek sarf etmesidir. İnsanla onun tarihi arasındaki ilişkinin niteliğinin 'maddi' olduğunu göstermesi, İbn Haldun'u -muhafazakâr bir yorumla- fasık veya zındık yapmaz; nitekim ikinci cümlesinin de Kur'an'daki 'insan için çalıştığından başkası yoktur' (Necm, 53: 39) ayetinden esinli olduğu görülür. Kaldı ki düşünürün ortaya koyduğu ilişki doğa ile nesneler arasında da vardır ve bu ilişkiyi 'maddi' çerçevede analiz eden hiçbir doğa bilimci bu yüzden 'maddeci' olmakla suçlanmamıştır. Mukaddime'nin bütün ruhunun İbn Haldun'un Kur'an'dan aldığı ilhama dayandığını ileri süren görüşler de (Albayrak, 2000: 591) bizce aynı ölçüde abartılıdır.

Öte yandan, emeğin değer yaratıcı rolüne yapılan vurguda 'emek-değer' teorisinin felsefi bir uzantısını görme/gösterme çabası da -öğretici olsa bile- sonuçsuz bir çabadır. Bunun için, emeğin bir üretim faktörü olarak 'proletarya' formunda ortaya çıktığı 19. yüzyılın sanayi toplumunu beklemek gerekecektir. Özetle, İbn Haldun erken doğmuş bir Marksist de değildir.[6] Bununla birlikte, mülkiyetin emek üzerinden meşrulaştırılması konusunda Locke'tan[7] önce gelir: 'İnsanın emek sarf etmekle ele geçirdiği şey onun mülkü olup başkaları ancak karşılığını vererek bundan istifade edebilirler' (II: 320). Yine de bu girişiminde mülkiyetten çok emeğe değer atfeder gibidir; konuyu 'kazancın emeklerin kıymeti olduğu' faslı altında işlemiştir.

Toplumların gelişiminde iktisadi amillerin tesirini kabul eden bir düşünürün 'evrim' düşüncesini yadsıması beklenemez: '… varlıkların birinin diğerine istihalesini müşahede ediyoruz… aşağı olan tabakadan türeyerek hayvanın nevi ve cinsi çoğalmış, tedrici bir surette fikir ve düşünce sahibi olan insanın teşekkülüne kadar yükselmiştir (maymun ve şebek gibi)…' (I: 231). Buradaki *istihale* 'biçim değiştirme, başkalaşma' anlamlarına gelir. Her bir varlığın en gelişmiş formunun bir üstteki varlığın en ilkel formuna yaklaştığı gözlemine dayalı bu yaklaşımın Darwin ya da Lamarck tarafından geliştirilen evrim kuramları ile aynı olduğunu söylemek güçtür. Yine de sosyal olaylarla doğa olaylarının değişim kanunları arasında bir paralellik bulunduğu görüşüne ulaştığı anlaşılmaktadır (Hassan, 1982: 133). Farklılaşma salt 'biyolojik' değildir, 'fikir ve düşünce sahibi' olmakla sonuçlanır. Biyolojik evrim, insan topluluklarının 'avcı-toplayıcı' düzende geçimlerini sürdürmelerini mümkün kılmıştır. Büyük ölçüde bedevi toplum öncesi 'vahşet' (yabanıllık) evresine tarihleyebileceğimiz bu düzenin ötesine

[6] Katsiaficas'ın (1996) H. Simon'dan aktardığı, Marx ve Engels'in Mukaddime'nin Fransızca çevirisini görmüş olabileceklerine ilişkin iddiası kanıtlanmış değildir.
[7] Locke'a göre (2004: 32) 'insan emeğini toprağa kattığı yerde, bu toprak artık ondan alınamayacak biçimde onun mülkiyeti oluyordu.'

geçilmesi ise -üretici güçlerin gelişmesinin belirli bir düzeyine karşılık gelen- sosyal ve kültürel evrimle mümkün olacaktır (Flannery, 1995: 18-19).

Demek ki İbn Haldun'u kendinden öncekilerden -hatta sonrakilerden bile- ayıran özgünlük, eşya ve hadiseleri yorumlamada geliştirdiği yöntemdir: Nedensellikleri öne çıkaran, karşıtlıkların *diyalektik* doğasını keşfeden bir yöntem. Bu yöntemin üzerinde yükseldiği dörtlü kavram setinin kavranması ise düşünürün siyasal kuramının anlaşılmasının ön koşuludur: Umran, asabiyet, bedevi-hazari karşıtlığı (dichotomy) ve Mülk (devlet).

'Umran' İlmi

Yukarıda değinilen yeni düşünsel aracın *Kudemâ'*nın çizdiği aşkıncı/teolojik çerçevede istihdam edilemeyeceği açıktır. O zaman **yeni bir bilim** kurmalıdır: Beşerin içtimai hayatının hal ve tabiatının tetkikini, olaylara dair haberlerin doğruluğunun tahkikini; toplumsal olay/olguları yöneten yasaların keşfini amaçlayan yeni bir bilim. Bu konuda mütevazı değildir: '… benim tarafımdan icat edilmiş yeni bir ilim… bu araştırma metodunu derin uğraşma ve incelemelerden sonra iktiza ettim' (I: 91).

'Medeniyet, hazara, mamurluk, bayındırlık' gibi anlamlara gelen Umran ilmini, İbn Haldun 'insanların cemiyetler halinde yaşayarak dünyayı imar etmelerinden ibaret' bir ilim olarak tanımlar. Dolayısıyla Umran, 'insani toplanma, beşeri içtima' (human gathering) anlamlarına da gelir. Bu ilim 'umrana, medenileşmeye ve insan cemiyetlerine arız olan zati hastalıkları' açıklamayı amaçlar (I: 11), ancak reçete sunmaz; siyasetname veya nasihatname havasına bürünmez. Umran bu yönüyle insana ait olguların bütününü temsil etme iddiasındadır: 'Beşerin içtimai hayatının hal ve tabiatını gözden geçirmek' (I: 90). Nitekim Mukaddime'nin bütünü dikkate alındığında, Umran'ın uygarlık, sosyal ilerleme, sosyal kalkınma anlamlarının tümünü ima eder biçimde kullanıldığı görülür (Hassan, 1982: 31).

İbn Haldun'un Umran ilmi kapsamında tarihsel olay/olguları ele alış şekli özgündür: Kaynakların akla uygunluk ve olabilirlik (imkan) noktasından kritiğe tabi tutulması (1) ve olaylar arasındaki nedenselliklerin tespiti (2): 'Tarihin içinde saklanan mana ise … varlığın sebep ve illetlerini dikkatle anlamak ve hadiselerin vuku ve cereyanının sebep ve tertibini bilmekten ibarettir' (I: 5). Haberlerin doğrulamasında tanıklığa dayanılmasını eleştirmesi bu yüzdendir. **Tanıkçılığa reddiye** olarak nitelenebilecek bu tavır, *Kudemâ'*dan 'metodolojik' anlamda bir kopuşu da beraberinde getirir. Tanıklığın temel kaynak olarak kabul edilmesinin İslam dünyasında yalancı tanıklık yoluyla yanlış inançların yayılmasına yol açtığını gözlemlemiştir (Yıldız, 2010: 34). Özellikle Ortaçağ İslam dünyasında egemen olan bu tarz

tarih yazıcılığında, hadis ilminin de etkisiyle tarihsel olayların rivayet zincirinde yer alan kişilerin (ravi) eleştirisiyle yetinilir, rivayete konu olayların eleştirisine girilmezdi. İbn Haldun'un Umran ilmi ile başlattığı girişim, tarihle hadis yazıcılığı arasındaki bu bağlantıyı koparmaya yöneliktir (Arslan, 2014: 54). Toplumsal yaşamın doğasını kavramayan, neden-sonuç ilişkilerini araştırmayan, salt tanıklığa dayalı tarihçilik Umran ilmi ile karşıtlık içindedir.

Toplumsal ve siyasal olguları yöneten yasallıklar dizgesinin gösteriminde tarihten yararlanması, İbn Haldun'un bu kapsamdaki çıkarımlarını 'spekülatif' olmaktan korumuştur. Umran ilmi kapsamında geliştirilen kuram spekülatif değil 'tarihselci'dir; nesnelerin ve olguların tarihsel gelişme süreci içerisinde ele alınmaları gerektiğini ima eder (Yıldız, 2010: 36, 48).

Bununla birlikte, tanıkçılığın kurumsallaşmış formunu temsil eden rivayetçiliğin özde yadsınması söz konusu değildir: 'Umranın türlü türlü tabiatları olup, … rivayet ve eserler bunlarla mukayese edilir, … bu tabiat kanunlarına uygun ise kabul, değilse reddedilir' (I: 7). Şeylerin doğasına uygunluk temel ölçüttür; tarihsel bir olayı nakil ve rivayet edenlere inanmadan önce 'haber verilen bir şeyin haddi zatında mümkün olup olmadığı' incelenmelidir (I: 88). İbn Haldun bunun için geliştirdiği yöntemi şöyle tanımlar: 'Beşerin içtimai hayatının tabiatından olan şeylerle içtimai hayata sonradan arız olan şeylerin birbirinden ayırt edilmesi.' Şeylerin ve olguların nesnel analizini sağlayan 'bu usul bizim için bir kanun teşkil eder' (I: 90). Bu kanunun yürürlüğe konulması, 'tarihten tesadüfü kovan bir ihtilal' demektir (Meriç, 1992: 230). Maddi gerçekliğin spekülatif haber ve değerlendirmelere üstünlüğünü esas alması, Mısır'da Maliki mezhebinin baş kadılığını yapmış bir düşünürün hukukçu kimliği ile uyumludur.

Bu noktada, yazının bilinmediği veya (uygar toplumlarla ticari temaslara bağlı olarak) sınırlı bir kullanıma sahip olduğu toplumlarda 'rivayet'in kurumsal bir olgu olduğunu belirtmek gerekir. Mukaddime'deki bedeviyet aşamasına karşılık gelen gelişmişlik düzeyindeki toplumlarda, toplumsal/siyasal olana ait 'bilgi'nin üretilmesi, saklanması ve yayılması rivayet yoluyla olur. Bilhassa belirli bir soyu veya kabileyi yücelten şiirler, savaşlar ve soy çizgisine (nesep, şecere) ilişkin bilgiler, sözlü anlatım geleneği içinde yazının yaygınlaşmasından sonra bile varlığını sürdürür. Bunlar, kişilerle topluluk arasındaki 'bağ'ı güçlendiren, düzenliliği sağlayan -aşağıda değinilecek- asabiyetin tinsel unsurlarıdır; varlıkları yaşamsaldır. Arapça kökenli 'rivayet' sözcüğünün 'su verdi, susuzluğu giderdi' anlamına gelen *ravâ* fiil kökünden türetilmiş olması anlamlıdır (Özcan, 2011: 36-37); geleneğin maddi temellerine işaret eder. Mukaddime'de tenkide tabi tutulan

şey, bedevi toplumların bu özelliği değildir; rivayetçiliğin tarihte bir 'yöntem' olarak kullanılmasıdır.

İbn Haldun'un insan toplumlarının sosyo-ekonomik evrimini incelerken seferber ettiği maişet, bedevilik, hazarilik, riyaset, mülk, kahır, şiddet ve galebe gibi kavramların iyice anlaşılması, bilhassa siyasal antropolojiye ilişkin bir dizi 'modern' okumayı gerekli kılar. Aşağıdaki paragraflarda yer alan göndermeler biraz da böylesi bir okumanın meşruluğunu ve yararını göstermek içindir. Beyaz Adam'ın Afrika, Amerika ve Avustralya kıtalarının içlerine kadar nüfuz etmesi, haklı olarak hemen sömürgecilik ve soykırım uygulamalarını çağrıştırsa da henüz devlet aşamasına geçmemiş toplumlardaki siyasallık, kandaş örgütlenme ve üretim ilişkileri alanlarında zengin bir literatür oluşmasına da dolaylı yoldan katkıda bulunmuştur. Morgan (1994) ve Engels (1971) ile başlatabileceğimiz bu literatür, bir taraftan İbn Haldun'un kuzeybatı Afrika (Mağrip) ölçeğinde gözlediği bazı olguların evrenselliğini ortaya koyarken, diğer taraftan kurduğu Umran ilminin basitçe 'uygarlık tarihi' olarak anlaşılma bahtsızlığına uğramasını da önleyebilecektir.

Sorun bir başka açıdan ele alındığında, yaşadığı dönemin sosyal-siyasal olayları üzerine kafa yorarken nerdeyse insanlığın başlangıcına kadar geriye gitme gereği duyan -muhtemelen- ilk düşünür İbn Haldun ise de modern zamanlarda aynı yolu izleyen çalışmalar Mukaddime'yi hiç gündemden düşürmeyecek bir veri seti sağlamaktadır.

Yukarıda üç madde halinde sıralanan önermelerin 'Mülk' (devlet) bağlamında doğrulanması Mukaddime'nin genel amacını oluşturur. **Genel amaç,** özetle 'İbn Haldun düşüncesini içinde yaşadığı toplumun durumu ile nasıl ilişkilendirdi?' sorusunun yanıtını verir. Hanedanın ve yönetici elitin geçirdiği evreleri (tavırlar, *etvâr*) sosyo-ekonomik değişimlerle ilişkilendirmesi, Mukaddime'nin içeriğini salt tarihsel olayların yorumlanması olmaktan çıkarır; 'siyasal kuram' düzeyine yükseltir. Görüşlerini gerekçelendirirken tarihten yararlanırsa da tarihten hareketle çözümler önermez, reçete sunmaz. Yaşadığı toplumdaki ekonomik ve siyasal sorunları teşhis ederek kuramsal bir çerçevede çözümlemeye girişir.

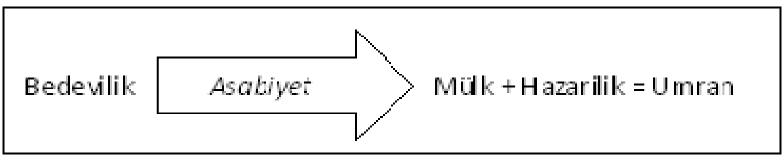
Düşünürün çıkış noktasını oluşturan **özel amaç** ise yaşadığı dönemin ve coğrafyanın tanıklık ettiği olayların yorumlanmasıdır: '… benim bu eseri[8] yazmaktan maksadım, ancak batı yurtlarının ve bu yurtlarda yaşayan kavim, uruğ ve kitlelerin, bu yurtlarda kurulan devletlerin hallerini anlatmaktır' (I: 77). 'Batı yurtları' kuzey Afrika'nın daha çok *Mağrip* olarak bilinen batı bölgelerini ifade eder. Kısaca özel amaç, 'toplumun içinde bulunduğu durum

[8] Buradaki 'eser', düşünürün kısaca 'Kitab'ul İber' (İbretler Kitabı) olarak bilinen tarih kitabıdır. Mukaddime ise aslında 7 ciltlik bu kitabın 'giriş' kısmını oluşturan birinci cildidir (Yıldız, 2010: 29).

İbn Haldun'un düşüncesini nasıl etkiledi?' sorusunun yanıtını verir. İbn Haldun Mağrip'teki ekonomik ve siyasal çöküşü Tanrı iradesi ya da dış güçlerle açıklamaya girişmez. Çöküşün nedenleri, düşünürün kucağında yaşadığı toplumun iç yapısında gizlidir (Meriç, 1977: 153).

Bununla birlikte, Mukaddime'nin sadece Mağrip'in değil bütün İslam coğrafyasının derin bir bunalım ve 'siyasal parçalanma' süreci yaşadığı bir dönemin ürünü olduğunu da not etmek gerekir. İbn Haldun bu dönemde aktif siyasi görevlerde bulunur, siyasi mücadelelerin içerisinde yer alır, devletler/kabileler arası müzakereleri yönetir, Mısır'da Maliki mezhebinin baş kadılığını yapar. Kısacası, gözlem ve soyutlamalarda bulunmak için yeterli zaman ve deneyime sahiptir.

Mülk'ün (devlet) uygarlığı mümkün/görünür kılan siyasal ve sosyal birim olması, onun Umran ilmindeki merkezi konumunu açıklar. Asıl konu Mülk'tür, *asabiyet* değil; asabiyet Mülk'ün teşhisini ve analizini sağlayan/kolaylaştıran bir araçtır. Çünkü devlet bedevi toplulukların hazarileşme sürecinin 'doğal' ve nihai bir ürünü/sonucudur: 'Göçebenin gayesi medenileşmek olduğunu ve medeniyete doğru yürüdüğünü görüyoruz' (I: 308).



Şekil 1. Mukaddime'deki Temel Kavramların Denklemsel Gösterimi

Bu sürecin 'doğal' bir süreç olarak ele alınabilmesi, onu tanımlayan siyasal, sosyal ve ekonomik faktörlerin nesnel analizini gerekli kılar. 'Bu eserimde, … umranın ilk başlangıcının ve devletlerin ilk kuruluşunun sebep ve illetlerini açık olarak anlattım' demesi bu yüzdendir (I: 10).

Asabiyet bu süreçte bir nevi 'marker' işlevi görür; 'tarihin itici gücü' değil. Bedevi toplumları bir arada (içtima halinde) tutan, devlet kurmalarını (veya kurulu bir devleti ele geçirmelerini) sağlayan bir 'bağ' olarak asabiyet tümüyle <u>din dışı</u> bir faktördür. Şeflikten devlete, riyasetten hükümete, *societas*'tan *civitas*'a, kandaşlıktan tebaa ve raiyyet'e geçiş sürecini damgalayan bir faktör.

Bedevilik ve hazarilik, Mukaddime'de iki farklı sosyo-ekonomik yaşam biçimini temsil eder.[9] Bu ikisi arasındaki ilişkiler diyalektik karşıtlık içerir ve maddi koşullara tabidir. Örneğin ikisinde de sahip olunan alışkanlık ve meziyetler farklıdır: 'İnsan alışkanlıklarının oğludur… Kendi tabiat ve mizacının oğlu değildir' (I: 315). Öyleyse insanın, genetik-biyolojik kapasitesinden çok maddi koşulların şekillendirdiği bir tarihi vardır, doğası yoktur.[10] İbn Haldun'un bu kısa ama özlü tespiti, aslında Umran ilminin de anahtarını verir: 'İnsanlık kendi kendinin eseridir' (Meriç, 1992: 230).

Düşünür, biyolojik-genetik boyuttan çok toplumsal-kültürel boyutun belirleyici olduğunu gözlemlemiştir. Bu belirlenim bedevi toplumların yerleşik toplumlarla etkileşim sürecinde hazarileşmesi şeklinde kendini gösterir. Şöyle ki, bedevi toplumda insanlar -hazari topluma nispeten- genişlik ve bolluktan uzak, sade bir yaşam sürerler. 'Bu tarz hayat yaşayanlar sonradan halleri genişleyerek ihtiyaçlarından artacak derecede zenginlik ve genişlik elde ederlerse, bu hal onları geniş yaşayışa sevk eder… Bunlar bundan sonra hayat için bir zaruret olan nesnelerden fazlasını elde etmek üzere birbirine yardım etmeye başlarlar… şehirler ve kasabalar bina etmeye başlarlar…' (I: 303). Bir başka deyişle hazarileşirler. Burada, hazarileşme ile ihtiyaç fazlası (artık, *surplus*) arasındaki koşullandırma yapısı (entailment structure) çok açık biçimde ortaya konulmuştur.

İhtiyaçtan artacak derecede zenginlik ve genişlik nasıl elde edilmiş olabilir? Yardımlaşma ve işbölümüne gönderme yapan İbn Haldun bu konunun ayrıntılarına girmemiştir. Bununla birlikte, sosyal gelişme ile üretici güçlerin gelişimi arasındaki ilişkinin farkındadır. Nedenleri konusunda tam bir uyuşma bulunmasa da arkeolojik bulgular Childe'ın (1995: 26, 65) 'Neolitik Devrim' olarak adlandırdığı, yaklaşık olarak M.Ö. 10.000 yıllarına tarihlenen bir dizi gelişmenin (hayvanların evcilleştirilmesi, bitkilerin kültüre alınması, sabanın icadı vs.) tarımda üretim artışını tetiklediğini göstermektedir. Buna göre, ihtiyaç fazlası ürün bilhassa tarım ve hayvancılık faaliyetlerindeki 'yoğunlaşma' (intensification) süreci ile ilgilidir.[11] Saban kullanımı, sulama, poli-kültür gibi teknolojik yatırımlar bir

[9] Bedevi ve hazari yaşam tarzları arasındaki ilişki ve karşıtlığın daha iyi anlaşılabilmesi için, benzer ayrımlara ilişkin bir dizi ek okumalar yapılması yararlı olabilir. Örneğin Durkheim'in ilkel ve modern toplumlara gönderme yapan 'mekanik' ve 'organik' dayanışma ayrımı; Tönnies'in topluluk (gemeinsschaft) ve toplum (gessellschaft) ayrımı; Morgan'ın sosyal örgütlenme (societas) ve siyasal örgütlenme (civitas) ayrımı gibi.

[10] Serimlenmesi bu çalışmanın konusu olmamakla birlikte, doğayı 'olguların yasası' olarak gören 'doğalcı akıl' ve tarihi 'insan deneyimlerinin sistemi' olarak gören 'tarihsel akıl' dikotomisinde, ikincisi için çağrı yapan Gasset'in (2011) tarih anlayışı Umran esinli görünmektedir: 'Doğa ile nesnelerin arasında ne ilişki varsa -gerçekleştirilmiş işler olarak- tarih ile insan arasında da aynısı vardır.'

[11] 'Yoğun' (intensive) tarım, birim arazi başına görece yüksek emek girdisini ve böylece dar ölçekli tarımsal işleme faaliyetlerini; 'yaygın' (extensive) tarım geniş arazilerde uzun nadas dönemlerine dayalı faaliyetleri ifade eder. Yoğun hayvancılık (herding) yerleşimler civarında güdülen görece az sayıda hayvan için yüksek emek girdisini; yaygın hayvancılık büyük sürülerin uzak mesafeler boyunca

taraftan artık ürün oluşumunu sağlarken, diğer taraftan -kolayca terkedilemeyecek kalıcı yatırımlar nedeniyle- yerleşikliği (sedentism) ve toplumsal katmanlaşmayı koşullandırır (Gilman, 1981).

İbn Haldun'un hazari yaşam karşısında bazen bedevi yaşam tarzını över görünmesi,[12] iki yaşam tarzının karşılık geldiği farklı sosyo-ekonomik gelişme düzeyleri arasındaki karşıtlığı vurgulamak içindir. Riyasete (chiefdom) dayalı bedevi toplumları -antropolojik anlamda- 'öteki'leştirmek suretiyle Mülk'e dayalı hazari toplumların sosyal-siyasal örgütlenmesini anlamak için bu karşıtlığın iyice bellenmesi gerekir. Bununla birlikte, kahır ve tagallübe dayalı mülk-devlet örgütlenmesi karşısında bedeviliğin riyasete dayalı örgütlenmesini öne çıkarması, Emevi ve Abbasi siyasal rejimleri karşısında Hz. Muhammed ve Dört Halife devrinin hükümdarlıktan çok riyasete yakın görünen örgütlenmesini tercih ettiğini gösterir (Hassan, 1982: 271). Ancak ne 'bedevi umran'a ne de 'hazari umran'a özel bir değer atfetmiştir; bir altın çağ arayışı ya da uygarlaştırma önerisi söz konusu değildir.

Demek oluyor ki 'göçebelik ve köylerde, şehirlerde yaşama çağlarını geçirmek insanlar için tabii ve zaruridir… Göçebelik şehirlerin ve medeni hayatın aslıdır' (I: 304, 307). Bedeviliğin hazariliğin aslı oluşu 'insanlar ilk önce göçebe hayatı yaşadığı içindir' (I: 98). Bir başka deyişle, evrim basamağında bedevilik hazarilikten önce gelir. Yoksa bedeviliğin içinde, onu hazariliğe dönüştürecek bir 'öz' bulunmaz. Mukaddime'de toplumsal değişimin açıklamasında 'metafizik' yaklaşıma yer verilmez; dönüşümün yasası, üretici güçlerdeki gelişmeye gönderme yapan 'zenginlik ve genişlik'tir.

Bedeviliği uygar yaşamın aslı yapan dört büyük olguyu Morgan (1994: 102) listelemiştir: Hayvanların evcilleştirilmesi (1), tahılların bulunması (2), mimaride -tasarım gücündeki gelişmeye ve üretme alışkanlığına işaret eden- taşın kullanılması (3) ve demir cevherinin ergitilmesi (4). Bu sonuncusunu Morgan 'olayların olayı' olarak niteler.

Bedevilikten sonra 'Mülk' (devlet) gelir. Bu durum 'devletlerin şehir ve kasaba kurulmadan önce kurulmuş olmasından ileri gelmiştir' (I: 99). Demek ki devlet ilk kuruluşunda yerleşik-medeni hayatın özelliklerini barındırmaz. Hükümdar -ileride görüleceği gibi- şeflik döneminin adet ve

---

dolaştırılmasını ifade eder. Geniş aile gruplarından çok çekirdek hane halkları için daha uygun görünen yoğun tarım ve hayvancılık, hane halkı içerisindeki işbirliğine dayanarak küçük ölçekli 'artık' oluşumunu destekler (Bogaard, 2005: 179-180).

[12] Örneğin, 'Hububat ve katıktan mahrum olan çöllerin bu göçebelerinin vücut ve ahlakları, bolluk ve genişlik içine dalmış olan verimli yerlerin ahalisinin vücut ve ahlakından güzeldir' (I: 208). 'Göçebelerin şehir ahalisine nispetle hayır ve iyiliği kabule daha yakın bir halde olduğu' (I: 309). 'Göçebelerin şehirlilere nispetle daha şecaatli oldukları' (I: 314).

alışkanlıklarından henüz kurtulamamış olduğundan, kurucu gazilerin himmetine muhtaç bir halde devleti yönetir.

'Yaşamak için gerekli olan nesne ve vasıtaları elde etmek için çalışmaktan ibaret' olan (II: 325) *geçinme* (susbsistence) ise hepsinden önce gelir. Bu, 'geçinme tabii bir zaruret ve ihtiyaç olduğu içindir' (I: 99). Geçinme, 'hayatı idame' (survival) olarak da tanımlayabileceğimiz insan faaliyetlerini kapsar; esas olarak yiyecek üretimi alanında mutlak bir denetim kurulmasını, beslenme kaynak ve imkanlarının çeşitlenmesini ifade eder (Morgan, 1994: 78). Bu faaliyetlerin kapsamı, büyük ölçüde ihtiyaç-kaynak karşıtlığının derecesi ile tayin edilir. Başta kadın-erkek ilişkileri olmak üzere, iş bölümü ve işbirliğine dayalı ilişkiler geçinme amaçlı faaliyetleri içerir. Bu anlamda geçinme, ekonomi-politiğin bedevi formunu temsil eder.

Morgan'ın (1994) 'varlık sürdürme sanatı' (art of subsistence) olarak adlandırdığı geçinme, genel olarak bir topluluk veya bölge dahilindeki görece kendine yeterli ve başlıca amacı günlük tüketim olan faaliyetlere (avcılık-toplayıcılık, balıkçılık, çiftçilik, hayvancılık-çobanlık gibi) gönderme yapar. Üretim büyük ölçüde tüketime yöneliktir; sınırlı düzeydeki mübadele de esasen ihtiyaç duyulan başka bir ürünün tüketimi içindir.

Kaynakların fazla zorlanmadığı, düşük yoğunluklu bir ekonomiyi temsil eden geçinme faaliyetlerini Sahlins (2010) 'Hane Tipi Üretim Tarzı-HTÜT' (Domestic Mode of Production) olarak adlandırır. Tahmin edileceği gibi, HTÜT yapısal olarak artık ürün oluşumuna karşı olan bir sistemdir; artık ürün yoktur, aksine 'artık emek/artık zaman' vardır. Biz buna, Mukaddime'nin kuramsal çerçevesinden hareketle 'bedevi üretim tarzı' da diyebiliriz.

Geçinmenin doğası insanları topluluklar halinde yaşamaya ve işbirliğine sevk eder: '… tek bir kişi yalnız başına muhtaç olduğu gıdayı temin etmekten acizdir… birbirine yardım ederek kendilerinin sayılarından kat kat fazla insanı geçindirecek miktarda gıda maddeleri istihsal edebilirler' (I: 101). Buradaki *istihsal* 'üretim' anlamına gelir. Önde gelim itibarıyla sıralayacak olursak: Geçinme (1), Bedevilik (2), Mülk (3) ve Hazarilik (4). 'Geçinme' özel bir aşama değil aşamalara (bedevilik ve hazarilik) geçiş keyfiyetini ve oralarda kalış süresini tayin eden sınırlayıcı bir faktördür; hepsinden önce gelmesi bunu ifade etmek içindir.

Özetlemek gerekirse, Umran insan topluluklarının yapıp ettikleriyle ilgili bu dört öğe arasında asabiyet üzerinden kurulan karşılıklı ilişkilerin toplamı, hatta bu ilişkilerin kendisidir. Bilim olarak bakıldığında ise çağdaş anlamda hem tarih, hem sosyoloji, hem de bir siyasal kuramdır ya da-tek başına-bunlardan hiçbiri değildir (Hassan, 1982: 127). Bu disiplinlere siyasal antropoloji ve ekonomi-politiği de dahil etmeliyiz.

Bedevilikten hazariliğe geçiş süreci İbn Haldun'un siyasal kuramında merkezi bir yere sahiptir. Bu sürecin tahlil ve takibi için seferber edilen kavram ise asabiyettir.

'Asabiyet' Kavramı

Arapça 'a-s-b' fiil kökünden türetilen *asabiyet*, 'tutmak, bağlı olmak' anlamlarına gelir (Yıldız, 2010: 41). *Asabe* ise 'âsıb'ın çoğuludur; sözcüğün kökeninde "sarmak, kuşatmak" anlamları bulunur. Kavgada veya savunma sırasında yakın akraba kişinin etrafını sardığı, onu korumaya çalıştığı için bunlara asabe denilmiştir. Asabe İslam öncesinde kişinin baba tarafından gelen erkek akrabaları (agnates) ve erkek çocuklar anlamında kullanılırken; İslam hukuk yazınında 'tek başına bulunduğu zaman mirasın tamamını, belli hisseli mirasçılar (ashab-ı feraiz) beraber bulunduğu zaman onlardan arta kalanı alan mirasçı' şeklinde tanımlanmıştır (TDV-3, 1991: 452-453).

Asabe sözcüğü aynı zamanda 'birlikte savaşa giden', dolayısıyla bedevi Arap toplumunun kan davası (blood-feud) hukukunda aynı kurallara tabi olanların birlikteliğini ifade eder. Bu yönüyle asabe, sayısı belirli bir kalabalık ya da cemaati anlatan *usbe* sözcüğü ile ilişkili görünür (Ibn Khaldun, 2012: 851). İslam öncesi gelenekler uyarınca, savaşta, yağma (ganimet) sürecinin yönetiminde ve malların korunmasında yer almayanlar mirasçı olamazlar (Smith, 1903: 54, 66). Hem mirasçıları hem de savaşçıları ifade eden asabenin erkek cinsiyetine göre biçimlenen bu doğası, kadınların -duruma göre- mülkiyet veya ganimete konu olabildiği bedevi geçim sistemi ile tutarlıdır. Kız kardeşe ya da kız evlada da mirastan pay veren Tanrı buyruğuna[13] Medine erkeklerinin tepki göstermiş olması herhalde bundandır (Smith, 1903: 117).

Asabiyet ise 'aynı soydan gelenlerin veya bir başka sebeple aralarında yakınlık bulunanların muhaliflere karşı birlikte hareket etmelerini sağlayan dayanışma duygusu' olarak tanımlanmıştır (TDV-3, 1991: 453-454). Dilimizdeki kullanımı azalmakla birlikte, aynı kökten gelen *asabiye* (nöroloji) teriminde ve inanca bağlılığı ifade eden *taassup* sözcüğünde ortak olan özellik, her ikisinin de şeyler ve/veya bireyler arasındaki bağlara gönderme yapmasıdır.

---

[13] Smith (1903), Nisa suresinin 126. ayetine gönderme yapmışsa da mirasla ilgili düzenlemeler aynı surenin 11, 12 ve 176. ayetlerinde yer almıştır. Özellikle sonuncusunun nasıl uygulanacağına ilişkin sorulara Tanrı Elçisi'nin tepkisinin de sert olduğu anlaşılmaktadır: Halife Ömer, bir Cuma hutbesinde şöyle der: ''… Resulullah'a onun hakkında müracaat ettiğim kadar hiçbir şey hakkında müracaat etmemişimdir. O da bana bu mevzuda yaptığı kadar hiçbir şey hakkında ağır söz söylememiştir. Hatta parmağı ile göğsüme dokunmuş ve 'Ya Ömer! Sana Nisa suresinin sonundaki yaz ayeti yetmiyor mu?' demiştir…'' Ayrıntılar için bkz. Müslim (1977: 4577).

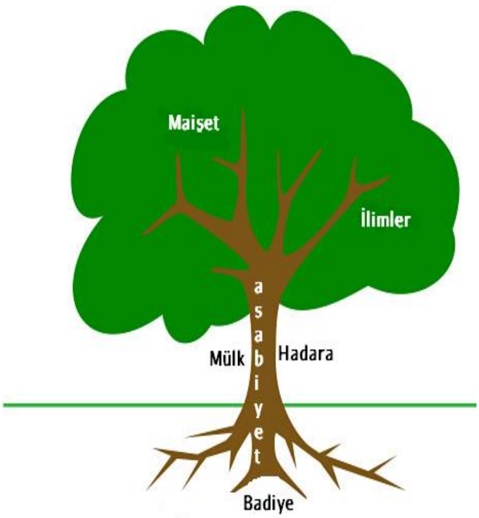
İbn Haldun asabiyet için Mukaddime'nin değişik yerlerinde birbirinden nüanslarla ayrılan açıklayıcı tanımlar getirmiştir:

- '[İnsanların] … birbirine ünsiyet (alışkanlık) kesbetmelerinden, kendilerini ve mensup oldukları uruğ ve kitleleri korumalarından ibaret(tir)' (I: 82). Topluluk üyeleri arasındaki bağlılık ve kaynaşma duygusu yaratma işlevine gönderme yapılır (**Biz** duygusu).
- 'Bir kavmin bir araya toplanarak kendini korumasından ve düşmana karşı koymasından, memleketler fethedip zafer kazanmayı istemesinden, düşmanı kuvvet ve şiddetle yenmekten ibaret(tir)' (I: 360). Asabiyetin aksiyoner ve şiddete dönük yüzüne gönderme yapılır (**Öteki** duygusu).
- 'Bir nesilden gelenlerin bir araya toplanarak bir kuvvet, kudret ve üstünlük sahibi olmaları ve bir ideal etrafında toplanmaları' (I: 373). Asabiyetin dayanışma ve işbirliğine dönük yüzüne gönderme yapılır (**Kimlik** inşası).

İçerdiği kimi muğlaklıklara karşın en saf betimlemelerini -doğal olarak- Mukaddime'de bulacağımız asabiyet, İbn Haldun'un 'siyasal' kuramının (veya Umran ilminin) temelini oluşturur. Umran'ı bir ağaca benzeten G. Labica'ın formülasyonu ile ifade etmek gerekirse, *badiye* bu ağacın köklerini, mülk ve hadara gövdesini, maişet dallarını, ilimler yaprak ve meyvelerini, asabiyet ise öz suyunu oluşturur (Meriç, 1977: 155).[14]

Buradaki 'badiye' sözcüğü, bedevilerin yaşam alanı olan kurak ve çöllük bölgeleri ifade eder. Asabiyetin nesnel incelemesi, ekonomik bakımdan kendi kendine yeterli, geçimlik yaşam tarzının egemen olduğu, *artık* ürünün söz konusu olmadığı, olsa bile -servet temerküzünü sınırlayan- 'yeniden dağıtım' (redistribution) mekanizmalarıyla tesviye edildiği bir 'devlet öncesi toplum' tasviri üzerinden gerçekleştirilir.

[14] Meriç bu formülasyonu, Fransız Marksist yazar Georges Labica'ın (1930-2009) *Politique et Religion Chez Ibn Khaldoun (1968)* başlıklı yapıtından nakletmektedir; biz de bir çizim (Şekil 2) yardımıyla göstermeye çalıştık.



Şekil 2: Umran Ağacı

Asabiyet bedevi toplumu *Mülk/Devlet* oluşumuna götürdüğü için önemlidir; yoksa hazariliğe geçişi sağlayan asabiyet değildir. Asabiyet sosyo-ekonomik gelişmenin itici gücü olarak sunulmaz; aksine bu gelişme ile ters orantılı bir varoluşa sahip olduğu Mukaddime'de sıkça vurgulanır: 'Bolluk ve rahatlığın arızaları asabiyetin şiddet ve faydasını giderir, nimetler içine dalma asabiyetin keskinliğini kırar' (I: 357). Çünkü toplumun sahip olduğu servet ne kadar az ise kan ilişkilerinin üstün etkisi toplum düzeni üzerinde o kadar belirleyici görünür (Engels, 1971: 14-15). Eş deyişle, yukarıda özetlenen ekonomik gelişmenin en alt düzeyi, asabiyetin en keskin olduğu kandaş örgütlenme düzeyine tekabül eder.

'[İnsanların] … birbirine ünsiyet (alışkanlık) kesbetmelerinden, kendilerini ve mensup oldukları uruğ ve kitleleri korumalarından ibaret olan' asabiyet (I: 82), gerçek (nesepten) veya varsayımsal (sebepten) kandaşlık ve bağlılık örüntülerine dayanır veya bu örüntülerden kaynaklanır. Asabiyet *esprit de corps, feeling of solidarity, communal spirit, group feeling, tribal core identity* vs. biçimlerde tanımlandığında, aslında asabiyetin dışa vurumları, görünümleridir söz konusu olan; asabiyetin tanımı değil teşhisidir.

Yine de bunlardan hareketle asabiyetin ne olmadığını kestirmek mümkündür: Tanımlamaların tümünde de ortak olan nokta, asabiyetin rastgele ya da keyfi olarak gelişen bir bağ olmadığıdır. Asabiyet, 'Salt Maruz Kalma Etkisi' (Mere Exposure Effect) olarak adlandırılan, birey ile başka bir birey veya nesne arasında o bireye/nesneye maruz kalma sıklığına bağlı

olarak gelişen psikolojik bağın ötesindedir. Maruziyet durumunun bulunmadığı zamanlarda da bağ devam eder. Nereye giderse gitsin asabiyet insanı izler; insan bu bağı reddedemez. Arap şairinin 'ister zalim ister mazlum olsun kardeşine yardım et' öğüdü (TDV-3, 1991: 453), asabiyetin dışında kalınamayacağını vurgular. Aralarındaki derin anlaşmazlığa karşın, amcası Ebu Leheb'in -bir süreliğine de olsa- Hz. Muhammed'i himayesine almış olması (TDV-10, 1994: 178) bu yüzdendir. O halde asabiyet nedir?

Asabiyet, yukarıdaki tanımlamalardan çıkarsadığımız işlevler (biz duygusu, öteki duygusu, kimlik inşası) üzerinden bedevi toplumu yabanıllardan (vahşiler) ayırır. Ünsiyetin karşıtı olan 'vahşet' (savagery), dünyanın insan cemiyetleri eliyle imar edilmeden önceki durumunu, 'doğal' halini ifade ederken; 'vahşi' de böylece cemiyetler halinde yaşamayan insanların sıfatı olacaktır: 'Bu mamurluğun tabii haline arız olan vahşilik…' (I: 82). Bu durumda asabiyet, insanların vahşetten bedeviyete geçiş sürecinde beraber deneyimledikleri bir bilinç durumu olmalıdır.

İlk ortaya çıktığı yer ve zaman bağlamında ele alındıkta, asabiyet bir yönüyle varlık sürdürme koşulları ile kendi maddi ve zihinsel kapasitesi arasındaki orantısızlığa ilksel insanın verdiği yanıtı ifade eder: Kandaşlığa dayalı örgütlenme. İnsanlığın devlet öncesi vahşet ve bedeviyet dönemlerini damgalayan asabiyet, doğal baskılar karşısındaki zayıflığın insanları birbirlerine yakınlaştırdığının kanıtıdır. Bu yakınlık *(kinship)* kişi ile soy'u veya klanı arasındaki 'bağ'ın bir işlevidir.

Bugünkü *uygarlıkçı* bakış açımızla uyuşur görünmese de yabanıl insan, kendisini tam olarak anlayamadığı sayısız tehlikelerle kuşatılmış hisseder. İnsanın bu bilinmeyen güçleri yatıştırma girişimi, çoğu kez düşünüldüğü gibi dinlerin değil akrabalığın ve dostane varoluşun temellerini atar. Bu girişimde tanrılar da kendilerine tapanlara güçlü akrabalık bağlarıyla bağlanmışlardır; *tribal* karakterlidirler. Keza, bedevi toplumlarda din, bireyin doğaüstü bir güçle olan keyfi bir ilişkisini değil topluluğun (community) bütün üyelerinin kendilerini koruyan bir güçle ilişkisini temsil eder (Smith, 1894: 54-55). Asabiyetin aynı zamanda 'doğadan gelen bir koruma duygusu' olarak tanımlanmış olması bu açıdan anlamlıdır (Albayrak, 2000: 594).

Geçim imkânları üzerindeki sınırlılıklar kavranmadan asabiyetin mahiyeti kavranamaz. Sadece çöl değil geçim imkanlarının doğal, siyasal ya da demografik baskılarla sınırlandırılmış (circumscribed) olduğu herhangi bir 'çevre', nerdeyse her olayı ittifak ve *himaye* tesisi için bir fırsat olarak değerlendirme eğilimini koşullandırır: Sizinle yemek yiyen bir misafir, bir başkasıyla yiyinceye kadar sizin himayeniz altındadır. Keza, sizinle gün boyunca yolculuk yapan ve gece yanınızda uyuyan biri (refik-ul cenb) için de aynı durum geçerlidir. Eğer birinin himayesini istiyorsanız, çadırınızın

gergi ipini (tunûb) onunkine temas ettirmeniz yeterlidir. Bedevi Arap toplumunda *el-tunûb bil-tunûb* (tent-rope touching tent-rope) olarak bilinen bu pratik sayesinde onun komşusu (jâr) olur ve himayesine girmiş sayılırsınız (Smith, 1903: 49).

Bu gibi himaye taleplerinin (istijâr) özellikle kabile içi bir cinayet veya anlaşmazlıktan dolayı sürgün-kaçak durumuna düşenlerin başka bir kabilenin asabiyetine dâhil edilebilmesi için kabul gördüğü açıktır.[15] Bütün bu durumlarda himaye edilen kişinin kendi kabilesi ile bağı kesilir ve yeni koruyucularının asabiyetine dahil olur. Sahlins (2010) ilkel toplumlardaki hediyeleşme ve 'birlikte yemek yeme' (commensality) pratiklerinin benzer işlevine dikkati çekmiştir.

Üretici güçlerin bulunduğu düzey ile asabiyet arasındaki ilişkiyi gösteren en iyi örnek, bedevi toplumlarda nesebin korunmasına verilen önemdir: 'Yardımlaşma ve birbirini korumaya hizmet eden nesep şecerelerinin Araplar arasında muhafaza edilmesi, onların zor geçinmelerinden, darlık içinde yaşamalarından ve yurtlarının ekonomik durumundan ileri gelmiştir' (I: 326). Burada Marx'ın (1979: 25) ekonomik belirlenimciliği özetleyen, o çok bilinen tespitini hatırlamadan geçmek olmaz: 'Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır.'

Kandaş örgütlenmeyi karakterize eden başlıca özellik, her bireyin kişisel güvenliği bakımından soy'a (gens) güvenmesi ve soyu tarafından himaye edilmesidir; ona saldıran bütün soya saldırıyor demektir (Engels, 1971: 122). Bir soyun bütün üyeleri kendilerini tek bir 'kan' olarak görürler. Bu bilinç durumu, en açık şekilde bedevi Araplarda akrabalığın etkin sınırlarının ölçümünün aracını veren 'kan davası' hukukunda görülür. Bir akrabalık grubu, aralarında kan davası olmayan bir topluluktur. Eğer bir adam kendi akrabalarından birini öldürürse, etrafında kendi tarafını tutacak kimseyi bulamaz. Ya kendi akrabaları tarafından öldürülür ya da grubun dışına atılır; başka bir gruba sığınarak sürgün durumuna düşer. Akrabalık grubu aynı zamanda her kan davasında daima birlikte hareket edenleri ifade eder. Bu grup bir aile, bir hane halkı veya ölenin/öldürülenin akrabaları değildir; ortak bir grubun adını taşıyan diğer bütün alt grupların birliğidir. Akan kan öldürülen kişinin değil kabilenin kanıdır (Smith, 1903: 22-23). Benzer pratiklerin bedevi Arap toplumları ile sınırlı olmadığını burada belirtmekle yetinelim.

---

[15] Bedevi yaşam biçimini damgalayan üç temel olgu, gelenekselleşme üzerinden ittifak ve himaye fırsatına dönüştürülmüştür: Gıda paylaşımı, yolculuk ve çadır komşuluğu. Sonuncusu, mekânla ilişkisi bakımından özellikle hassastır: Sahabeden Ubeyy b. Ka'b, 'Evimin Muhammed'in evine çadır ipiyle bağlanmış olmasını istemem' diyen adamı Tanrı Elçisi'ne şikâyet eder (Müslim, 1977: 1917).

Böyle bir çevrede 'akraba olmayan' genellikle 'düşman' ya da 'yabancı' sayıldığından (Sahlins, 2010: 193), ittifak ve himayeden yoksun kalmak ölüm tehlikesiyle eşdeğerdir. O kadar ki ilahi mesajın taşıyıcısı olan peygamberler bile bu tehlikeyi göze almazlar. Nitekim Taiflilerin kötü muamelesine maruz kalan Hz. Muhammed, Mekke'ye dönüşünde İslam düşmanlarından birinin (Mut'im b. Adiy) himayesinde şehre girebilir (TDV-3, 1991: 402).

Demek ki asabiyet ilişkilerden çok bağlara gönderme yapar. Bu yönüyle asabiyet için en uygun tanım, onun 'kolektif aksiyon' anlamına geldiğidir (Hassan, 1982: 197). Asabiyet zayıfların ittifakıdır; güçlenince gözden düşen, güçlü tarafın bozduğu bir ittifak… Bu tanımlamanın, asabiyetin sadece bedevi toplumlara özgü olduğu, uygarlıkla birlikte işlevini yitirdiği görüşünü desteklemediğine dikkat edilmelidir. Kan-nesep kaynaklı olmasa bile insanları kolektif aksiyona sevk eden ittifak ve bağlılıkların teşhis edilebildiği durumlarda asabiyetin varlığından söz etmek meşrudur. Bu açıdan bakıldığında, asabiyetin sosyal yapısalcılar ve post-modernistlerin 'kimlik' olarak tanımladıkları şeyin erken bir formu (tribal identity) olabileceği düşüncesi (Kalpakian, 2008: 370), -modernizasyon riski içermekle birlikte- tümüyle temelsiz değildir. İbn Haldun'un, asabiyet kavramına bedevi toplumlar üzerindeki gözlemlerinden hareketle ulaştığı doğrudur. Bununla birlikte asabiyetin salt bu toplumlarla sınırlı bir bağlamda istihdam edilmesi, basitçe 'kavramın kökenine hapsedilmesi' olarak tanımlayabileceğimiz bir kısıtlılık durumu yaratabilir. Eş deyişle, düşünürün önünde ufuk açan bir kavramsallaştırma bizim için aksine kavramsal bir kısıta dönüşecektir.

Asabiyet kavramına atfettiği özel önem, İbn Haldun'un belirleyici faktör olarak insan teki yerine toplumu öne çıkaran tarih anlayışının sonucudur (Katsiaficas, 1996: 15). Mukaddime'nin pek çok yerinde ima edildiği üzere, insan tek başına sadece bir 'şey'dir. İnsanlar *içtima* halinde bulunarak kendilerine dayanışma ve kimlik duygusu veren, siyasal örgütlenmeyi sağlayan bilinç durumuna (asabiyet) ulaşırlar.

Asabiyet, yukarıda değinildiği gibi yalnızca biyolojik yakınlıktan kaynaklanmaz, köle azadı (velâ), nesebe katma (istilhak) veya anlaşma (hılf) gibi yollarla da biyolojik yakınlıktan beklenen yarar (kolektif aksiyon) sağlanabilir. Hatta 'ihsanıyla birini yetiştiren kimse ile onun ihsanıyla yetişen kişi arasında hususi bir bağlanış husule gelir. Bu bağ da kölelik ve anlaşma vasıtasıyla husule gelen bağlantı yerini tutar, arada nesep bağı olmadığı halde yakınlık sağlamlaşır ve nesepten husule gelen fayda elde edilir' (I: 463). 'İhsan yoluyla asabiyet inşası' konusuna ileride tekrar döneceğiz.

Dindar bir Müslüman 'Hicret neden sadece Mekkeli Müslümanlara farz kılındı?' diye soracak olursa, İbn Haldun ona şu cevabı verecektir: 'Çünkü Mekke ahalisinde Peygamberi korumak ve ona yardım etmek hususunda göçebe Araplarda bulunmayan bir özellik vardı ki o da nesil ve nesep bakımından Peygambere olan yakınlıkları ve bu bağın onları Peygamberi korumaya sevk ettirmesi idi' (I: 311). Demek ki dini bir misyon veya çağrının başarısı için dahi güçlü bir asabiyet ön koşuldur. Mukaddime'nin 'dine davetin, asabiyetten başka bir kuvvetle tamam olamayacağına dair' 6. Fasıl'ı (1. Kitap, 3. Bölüm) bunu daha açık şekilde serimler. İslam'ın başarısını 'laik' ve din dışı bir faktörle açıklamış olması, yalnız kendi döneminde değil bugün için bile cesur bir adım sayılır.

Acaba bunun tam tersi de geçerli midir? Bir asabiyet dinsel bir temele dayanmaksızın memleketler fethedip zaferler kazanabilir mi? Mukaddime böyle bir soruyu yanıtlamaz görünürse de (Kalpakian, 2008: 372) asabiyet gibi din dışı, hatta *sivil* bir faktöre verdiği rolü dine de verdiğini düşünmek için bir neden yoktur. Herhangi bir dini ilkenin yardımı olmaksızın da Mülk tesis edilebilir (Arslan, 2014: 153). Tarihsel açıdan bakıldığında, dinsel bir temele sahip görünmeyen 5. yüzyıldaki Cermen ve Hun akınları ile 13. yüzyıldaki Moğol istilası örneklerine dayanarak -temkini elden bırakmadan- bu soruya evet yanıtını vermek mümkündür.

Özetle asabiyet, insanın salt genetik potansiyeli tarafından dayatılan veya kendiliğinden var olan 'verili' bir bağ değildir; 'atıf' yoluyla var olan (ascribed) ve etki doğuran bir bilinç durumudur. Atıf çerçevesi ise geçim koşulları tarafından belirlenir.

Buraya kadar anlatılanlardan, asabiyetin teşhisi için bedeviliğin mahiyetinin iyice anlaşılması gerektiği ortaya çıkar. Bu da bilhassa bedevi toplumlardaki klan örgütlenmesinin, kandaş toplum özelliklerinin ve maddi gelişme düzeyinin kavranması ile mümkün olabilir.

Bedevi - Hazari Karşıtlığı

Arapça 'b-d-á' fiil kökünden gelen *bedevi* sözcüğü, başlangıçla ilgili, iptidai, ilksel, *primitive* anlamlarına gelir. Antropoloji yazınında ise 'vahşet' (yabanıllık) aşamasından 'bedeviyet' (barbarlık) aşamasına geçmiş insan topluluklarını, hayvancılıkla uğraşan göçebe veya köylerde yaşayan çiftçi toplulukları ifade eder. 'Bedevi' sözcüğü Ugan (1989) çevirisinde 'göçebe' olarak çevrilmişse de Mukaddime'nin genel çerçevesi içinde göçebeler yanında barbar-kandaş tarım toplumlarını da kapsadığı açıktır (Hassan, 1982: 245). İbn Haldun bedevi sözcüğünü göçebe kabile yaşamını (nomadism) ifade etmek için kullandığı gibi, kentlerden uzakta, kırsal bölgelerde yerleşik çiftçi ve çoban halklar için de kullanır; bunlar arasında

sosyolojik bir ayrım yapmaz (Ibn Khaldun, 2012: 849). Hepsinde de kent yaşamının getirdiği zenginlik ve genişlikten uzak bir yaşam söz konusudur.

Bedeviliğin doğası, kişinin sosyo-ekonomik konumunun nesep bağları ile tayin edildiği, 'toplumsal' olanın 'bireysel' olanı öncelediği bir topluma işaret eder. Bedevi yaşam tarzının karşıtını temsil eden 'hazari toplum' (Arapça h-dz-r fiil kökünden) ise yerleşik, medeni, sükûnet (huzur) içinde yaşayan kentli toplumları, İbn Haldun'un deyimiyle 'nefislerini güven içinde sayanları' (I: 314) ifade eder. Mukaddime'de her iki yaşam tarzı bir karşıtlık içinde sunulur. Karşıtlığın temelinde ise *geçim* biçimlerinin farklılığı yatmaktadır.

Soy (gens)[16] ortak bir dölden (tribu'nun ortak atasından) geliyor olmakla övünen kandaş grupların (Engels, 1971: 119) ya da -benzer anlama gelmek üzere- aynı ortak atadan gelen, belirli bir soy adı ile diğerlerinden ayrılan ve aralarında kan bağı olan bir yakınlar topluluğunun örgütlenmesini temsil eder (Morgan, 1994: 151). Ortak bir atadan türeyiş inancının başlıca işlevi, çok sayıda aileyi birbirine eklemleyen bir mekanizma oluşturmaktır. Kandaş toplum yapısı sadece bedevi Araplarda değil bütün ilkel topluluklarda görülür. Hepsinde de ortak olan şey, 'soy' bağlarından gelen birlikte inanma, birlikte harekete geçme ve dayanışma motivasyonudur. Buna -Montesquieu'den ödünç alarak- barbarlığın 'yasası' da diyebiliriz. Bu yasa yardımlaşma, savunma ve bir zarara uğranıldığında bunu giderme çabalarında birlik ve bir dizi karşılıklı yükümlülük içerir (Morgan, 1994: 326).

Akrabalık ilişkisinin dayandığı 'ortak ata' her zaman biyolojik bir kökene gönderme yapmaz; soyun anlaşma veya birleşme gibi ilkel düzeydeki siyasal kararlarla genişletilmesi de mümkündür. Soyu soy yapan ortak atanın kökleri çoğu kez bir hayvan, bitki ya da doğal bir olgu ile temsil edilen 'totem'e dayanır.[17] Kandaşlık ortak atanın bir işlevidir (Childe, 1995: 45). Çeşitli vesilelerle (ayin, savaş, düğün vs.) ortak ataya gönderme yapılması, adının ve erdemlerinin anılması ilkel toplumların ortak özelliğidir. Örneğin, İslam'dan önce Araplar hac ibadetini tamamladıktan sonra Mina mevkiinde -bugünkü- mescit ile dağ arasındaki yerde bir süre dururlar, atalarının övgülerini (mefahir) ve özel günlerini (eyyam-ı mahsusa) anarlardı (Yazır, 1979: 724). Kabile kardeşliği yerine din kardeşliğini öne çıkaran Kur'an'ın, inananlardan atalarını değil Allah'ı anmalarını (zikr) istemesi anlamlıdır: 'Sonra hacla ilgili ibadetlerinizi bitirdiğinizde, önceden atalarınızı

[16] **Gens** (Latin)**, Genos** (Grek)**, Ganas (**Sanskrit)**, Cins (**Arap). Hassan (1982: 178) bunlara Türkçedeki 'Kan' ve 'Han' sözcüklerini de ekler.
[17] Bedevi Arap kabilelerinin kendilerini çoğunlukla bir hayvana nispet eden adlar almış olmaları rastlantı değildir. Benî Kelb (köpek), Benî Bekr (erkek deve), Benî Anmar (panter), Benî Dibab (kertenkele), Benî Esed (aslan) gibi. Ayrıntılar için bkz. Smith (1903: 44).

zikrettiğiniz gibi, şimdi de öyle ve hatta daha kuvvetli bir şekilde Allah'ı zikrediniz' (Bakara, 2: 200). Üretici güçlerin geldiği yeni aşama, bedevi toplumu damgalayan atalar inancının yadsınmasını, daha geniş ölçekli bir siyasal örgütlenmeye geçilmesini zorunlu kılacaktır.

Morgan (1994) barbarlık-uygarlık ilişkisini 'maddeci' bir tarih anlayışıyla ortaya koyarken, insanlığın tarih-öncesini *yabanıllık, barbarlık* ve *uygarlık* olmak üzere üç aşamada ele alır. Her bir aşama da kendi içinde aşağı, orta ve yukarı olmak üzere üç alt aşamaya bölünmüştür. Örneğin, barbarlığın aşağı aşaması çömlekçilik (pottery) ile başlamış, hayvan ve bitkilerin evcilleştirilerek tarıma geçilmesi, kerpiç ve taştan evler yapılması ile orta aşamaya geçilmiştir. Demirin ergitilmesiyle başlayan yukarı barbarlık aşaması ise fonetik alfabenin icadı ile sona ermiş ve uygarlık aşamasına geçilmiştir.

Yabanıllık, asabiyetle ilgili bölümde açıklandığı gibi dünyanın mamur olmadan önceki durumunu ifade eder. Dünyanın imarını insanların cemiyetler halinde yaşama geçmesiyle başlatan İbn Haldun, insanlığın yabanıl dönemine Umran ilmi kapsamında özel bir yer vermemiştir. Demek ki dünyanın bazı bölgelerinde yabanıllara rastlamak mümkündür. Dünyanın sularla kaplı olmayan yerlerini yedi iklim bölgesine ayıran düşünüre göre, örneğin batı Afrika'nın en güneyinde (Sahra altı) uzanan 'Birinci İklim' olarak adlandırdığı bölge böyledir: 'Oralarda ancak insandan ziyade dilsiz hayvanlara en yakın bir seviyede bulunan kimseler yaşarlar, bunlar, çöllerde ve mağaralarda yaşarlar. Otlar, terbiye edilerek hazırlanmış ve tabii halde olan taneler yerler; birbirlerini yedikleri zamanlar da olur. Bunlar insanlar sırasında sayılmazlar' (I: 131).

Mukaddime'deki bedevi toplum, Morgan'ın sınıflandırmasında kabaca barbarlığın orta ve yukarı aşamalarına denk düşer. Her iki tanımlamada da bedevi yaşam tarzının mutlaka göçebeliğe karşılık gelmediğine dikkat çekilmelidir. Yerleşikliğin 'kırsal' formları da (köylülük, yarı-göçerlik) bedeviliği temsil eder; geçimini tarım ve hayvancılıkla temin edenler için 'köylerde ve sahralarda yaşamak bir zarurettir' (I: 303). Mukaddime'de tanımlanan bedevi geçim tarzının ayırt edici özelliği, geçim sisteminin tarım ve hayvancılığa dayalı olmasıdır. Bu tarz üretimin üstünlüğü şuradan kaynaklanır: Üretim hayatı en dar sınırlar içinde hareket etmektedir, ama üreticiler kendi ürünlerinin sahibidir (Engels, 1971: 157). Hazariliğe geçişle birlikte kaybolan bu üretim tarzında, üretim büyük ölçüde tüketime yöneliktir; sınırlı düzeydeki *mübadele* de esasen ihtiyaç duyulan başka bir ürünün tüketimi içindir. Eş deyişle, tarım ve hayvancılığın 'yaygın' (extensive) formlarına gönderme yapan bir geçim sistemi geçerlidir. Çiftçiliğin 'yerleşik hayat çağından önceki evreye ait olması' bunu ifade eder (II: 383).

Bedevilik, özellikle hayvancılığa dayalı göçebelik kendi bünyesindeki çelişkilerle sınırlandırılmıştır. Çobanlığa dayalı ekonomi doğası gereği verimsizdir; ürün protein yönünden zengin ise de kalori yönünden fakirdir (Earle, 2013: 225). Dolayısıyla düşük yoğunluklu bir nüfus için bile tarımsal ürünlerle mübadele zorunludur. Bedevi geçim sistemi için geniş otlaklar, gerektiğinde işlenecek topraklar, imkânlarından yararlanabileceği kentler ve hepsinden önemlisi bu üçü arasında bir med-cezir düzenliliği içinde gidip gelme serbestliği gerekir. Demek ki göçebenin kendi özgün yaşam alanı (badiye) ile yetinmemek ve yerleşik-hazari toplumlarla çatışmaya girmek için yeterince nedeni vardır (Braudel, 1989: 108). Şefin iktidarının -kaynakların etkin kontrolü anlamında- varabileceği sınırlar bu nedenlerle yakından ilgilidir. Otlakların genişliği, hayvanların hareketli doğası ve düşük tarımsal üretim, şefler açısından merkezi bir kontrolü zorlaştırdığından; ekonomik yoğunlaşma ve sürdürülebilir büyüme potansiyelini sınırlar (Earle, 2013: 226).

Sonuçta, hazari toplumlarla temas kaçınılmazdır. Temasın alacağı biçimi (mübadele, yağma, yerleşik hayata katılma gibi) büyük ölçüde bedevi ekonominin üretim düzeyi ile hazari toplumun içsel zayıflıkları tayin eder. Tarımın iyileştirildiği, ürün dönüşümünün uygulandığı tekniklerin yaygınlaştığı yerlerde saban ile sürü arasındaki rekabet saban lehine sonuçlanır; göçebe hayatı zamanla yok olur (Braudel, 1989: 110).

Son tahlilde, bedevilikten hazariliğe ve başkanlıktan (riyaset, şeflik) Mülk'e (devlete) geçişi sağlayan şey üretici güçlerin gelişmesidir; asabiyet değildir: '… ihtiyaçlarından artacak derecede zenginlik ve genişlik…' (I: 303) ifadesi bunu açıklar. Geçiş sürecinin teşhisinde temel ölçüt üretim tarzıdır. Keza, bedeviliği uygarlıktan (hazarilik) ayıran ölçüt, göçebelik ve yerleşiklik değildir (Hassan, 1982: 159). Artık ürün ile uygarlık ve devletin doğuşu arasında kurulan nedensellik ekonomik belirlenimciliğin temelini oluşturur. Bu zenginlik ve genişliğin yeniden dağıtımı şefliklerin temel işlevi iken, merkezi devletlerin ortaya çıkışı büyük ölçüde ekonomik kaynaklara erişimin kontrolü ile ilgilidir. İnsanların ekonomik gelişim bakımından bulundukları aşama o kadar belirleyicidir ki '… bolluk ve genişliğin tendeki hal ve tesirleri ibadet ve zahitlikte de görülmektedir… kendilerini ibadete verenlerin çoğu sahra ahalisinden, az yiyen ve besinleri kıt olanlardır' (I: 210-211).

Bedeviliğin sosyal örgütlenmesi ise aksine gıdaya erişim konusunda yaygın bir 'sınırlanmışlık' durumu (circumscription) ile damgalanmıştır.[18] Bu sınırlanmışlığın derecesi aynı asabiyetin üyeleri arasında yüksek düzeyde

[18] 'Sınırlanmışlık' durumunun siyasal anlamına ilk kez Robert L. Carneiro dikkati çekmiştir. Bkz. Carneiro, R.L. (1970). A Theory of the Origin of the State. *Science,* (169): 733-738.

karşılıklı bağımlılığı koşullandırır. Konukseverlik kuralları ve yiyeceğin (özellikle et) bölünmesine ilişkin gelenekler, hazari toplumdaki uygarca jestlerden daha etkili bir gıda paylaşım örüntüsünü tahkim eder. Bir başka deyişle, onları cömert yapan şey, ihtiyaç maddelerinin yeterli değil aksine kıt olmasıdır (Evans-Pritchard'tan nakleden Sahlins, 2010: 206).

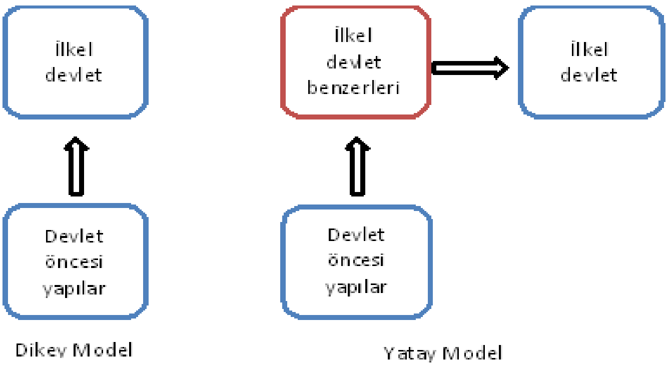
Bedevi toplumda yürürlükteki cezai yaptırımlar bile büyük ölçüde ekolojik koşulların tayin ettiği geçim imkanlarının desteklenmesine yöneliktir. Örneğin, öldürme ve yaralamalar mağdurların mütevazı bir sürüye sahip olmasıyla sonuçlanabilir. Hz. Muhammed ve Dört Halife döneminde bir adamın 'diyet' olarak değeri 100 deve veya 200 sığır veya 2000 koyuna denktir (TDV-9, 1994: 475). Geçim kaynaklarının değer ölçüsü olarak kabul edildiği benzer pratikleri İslam öncesi Arap toplumunda ve diğer bedevi toplumlarda da görmek mümkündür. Eski Nors dilinde büyükbaş hayvan (fé) sözcüğü servet anlamına geliyordu (Earle, 2013: 122).

Bedeviliğin siyasal örgütlenmesi şefliklerdir. Şefliklerin 'siyasal' örgütlenmeler olmadığını düşünmek yanıltıcıdır; merkezi devletin zuhurunu siyasallığın miladı olarak gören uygarlıkçı bakış açısının yansımasıdır; asabiyeti bedevi toplumla sınırlı tutan yaklaşımın uzantısıdır. Bununla birlikte, şeflikler tekdüze yapılar olmayıp tarihsel süreç içinde daha karmaşık örgütlenmelere doğru evrildikleri gibi, kontrol edilen ekonomik kaynakların imkân verdiği durumlarda merkezi devlet yapılarına dönüşme potansiyeli taşırlar. Şeflikler Flannery'nin (1995) avcı-toplayıcı zümreler (band), otonom köy toplulukları, şeflikler, ilkel devletler ve devlet şeklinde sıraladığı ilerlemenin tarihsel uğraklarından birini oluştururlar; üretici güçlerdeki gelişmeye bağlı olarak basitten karmaşığa doğru uzanan bir çeşitliliğe sahiptirler.

Şeflikler orta ölçekli siyasal birimlerdir; küçük ölçekli köy temelli siyasal birimler ile büyük, bürokratik devletlerarasındaki evrimsel boşluğu birbirine bağlarlar (Earle, 2013: 27). Şeflikler soy örgütlenmesine dayalı toplumlardır ve Morgan'ın (1994) 'societas' tanımına karşılık gelirler. Şefliğin merkezi bir devlet örgütlenmesine (civitas) doğru evrilmesi, büyük ölçüde tarım ve hayvancılıkta yoğunlaşma yoluyla tahsis edebileceği ekonomik artığın büyümesine bağlıdır. Şefler, kabile çıkarlarının gerçekleşmesine yardımcı olma kabiliyetlerine bağlı olarak ciddi bir toplumsal güce sahip olabilirlerse de bu güç büyük ölçekli tarımsal toplumların elitlerine göre oldukça sınırlıdır.

Devlet öncesi siyasal örgütlenme biçimini temsil eden şeflikler kuşkusuz türdeş birimler değildir. Özellikle örgütlenmenin 'karmaşıklık' (complexity) derecesi arttıkça şeflikleri *arkaik* devletlerden ayırt etmek zorlaşır; ara aşamaların varlığının kabulü zorunlu hale gelir. Grinin (2011) bu zorluğu

karmaşık şeflikleri 'ilkel devlet benzeri' (early state analogue) şeklinde adlandırarak aşmaya çalışmıştır. Ona göre, ilkel devlet benzerleri büyüklük, sosyo-kültürel ve/veya siyasal karmaşıklık, işlevsel farklılaşma ve yürütülen görevlerin ölçeği bakımından ilkel devletlerle mukayese edilebilen, akrabalık ideolojisine dayalı karmaşık devletsiz toplumların çeşitli formlarını ifade eder. Hawaii şefliklerini ve İslam öncesi Mekke gibi bağımsız öz yönetime sahip kentleri bu kapsamda değerlendiren Grinin, şefliklerden ilkel devlete geçişi açıklayan iki farklı model önerir: 'Dikey' modelde şefliklerden doğrudan ilkel devletlere geçilirken (Mezopotamya ve eski Yunan toplumları); 'Yatay' modelde ise şeflikler önce 'ilkel devlet benzeri' yapılara dönüşmekte, bu yapılar üzerinden ilkel devlet aşamasına (Cengiz Han'ın Moğol imparatorluğu, 1810'dan sonraki Hawaii toplumu gibi) geçilmektedir (Grinin, 2011: 256):



Şekil 3: Grinin'in (2011) İlkel Devlete Geçiş Modellemesi

Ara aşamaları farklı biçimlerde kurgulamak mümkün olsa da şefliklerden devletlere geçiş sürecini belirleyen ana etmenlerin toplumsal/yönetsel uzmanlaşma ve -karar verme faaliyetlerindeki hiyerarşiye gönderme yapan- karmaşıklık derecesi olduğu söylenebilir.

Tarım ve hayvancılığa dayalı geçim sistemlerinin 'yaygın' yapısı, şefliklerin *heterarşik* (merkezileşmemiş, dağınık merkezli) siyasal yapısını koşullandırır. Ancak buna dayanarak şefliklerin farklılaşmamış bir toplumsal yapı üzerinde yükseldikleri varsayılamaz. Şeflik düzeyindeki toplumlar görece eşitlikçi otonom köy toplulukları ile sınıflı toplumlar arasında yer alan, rütbe sıralamasına (ranking) sahip toplumlardır. Toplumsal eşitsizlik bakımından şefliklerin devletlerden başlıca farkı, rütbe toplumları en yüksekten en aşağıya doğru bir statü sürekliliğine (continuum of status) sahip iken arkaik devletlerde bireylerin en azından 'yöneten ve yönetilen' olmak üzere -aralarında evlilikler bulunmayan- gerçek bir katmanlaşmaya

(stratification) sahip olmalarıdır. Devletin yükselişi ile birlikte şefliklerdeki düşük rütbeli aileler, onları ortak atalara bağlayan bu *continuum*'dan koparlar ve kalıcı alt sınıflara dönüşürler (Flannery, 1995: 15-16). Özetle, şefliklerde siyasal iktidarın kahır ve şiddetten uzak, sınırlandırılmış görünümü, mülk-devlet örgütlenmesine göredir.

Bedeviliğin ilkeleri, siyasal iktidar üzerinde sınırlayıcı rol oynayan 'özgürlük, eşitlik ve kardeşlik'tir. Başkanların farklı unvanları (Ruesâ, Chiefs, Big Men, Paramounts vs.) olsa da ayrıcalıklı üstünlükleri bulunmaz: 'Başkanlık ululuktan ibaret olup, ona başkaları uyrukluk ediyorsa da o kahır ve kuvvetle hükmünü yürütmek kudretinde değildir' (I: 353). Başkan, 'yerel' bir öneme sahip olmakla yetinmek ve kendisine atfedilen ululuğu yiğitlik ve sistematik cömertlik (noblesse oblige)[19] gösterileriyle kanıtlamak zorundadır. Başkanın başkan (şef) olarak kalabilmesi, ailesine, hizmetkârlarına ve korkulan bir savaşçı ve değerli bir dost olarak sahip olduğu itibara bağlıdır (Earle, 2013: 147). Bir kabile reisinin fiili bir otoriteye sahip olabildiği tek durum, savaş veya savaş hazırlığı ile ilgili faaliyetlerdir. Savunma ve saldırı dışında kabile kaynaklarının örgütlenip seferber edilmesi, örneğin angarya yükümlülüğü ile kamusal imar faaliyetleri yürütülmesi gibi durumlar, ancak karmaşıklık düzeyi yüksek şefliklerde görülür.

Hemen fark edileceği gibi, soy birimlerine dayanan toplumların 'demokratik' ve eşitlikçi yapısı hükümdarlık ve Mülk örgütlenmesiyle karşıtlık içindedir. Soy sistemi ancak şeflik/başkanlık temelindeki iktidar stratejileri için bir dayanak sağlar. Bedevi toplumlardaki şefliğin bu durumu, üretici güçlerin görece düşük düzeyi ile ilgilidir. Üretim geçimlik ekonominin ötesine geçemediğinden, politik ekonomi 'merkezi' bir şekilde denetlenemez. Dolayısıyla toplum üzerinde ekonomik, askeri ve ideolojik bir denetim kurmak zorlaşır (Earle, 2013: 238). Savaşın, ganimet ve yağmanın meşru sayılması bu yüzdendir. Yiğitlik ve kahramanlığın yüceltilmesi, bu meşruiyetin tahkimi açısından gereklidir.

Bedeviliğin görünümü yiğitlik, kahramanlık ve şiddet gösterisine dayanır: 'Şiddet ve kuvvet bunlar için bir yaradılış, şecaat bir karakter olmuş[tur]…' (I: 315). Kurucu asabiyeti damgalayan bu özellikler diyalektik biçimde Mülk'ün taşıyıcı sütunlarına dönüşecektir. Kişisel haysiyet, doğruluk, karakter ve yiğitlik barbarlarda yüceltilen başlıca özelliklerdir (Engels, 1971: 136). Esasen içlerinden birinin onlara liderlik etmesi de bu özelliklere sahip olması sayesindedir. Yoksa tevarüs edilen veya miras bırakılan (kalıtsal) bir

[19] Fransızca kökenli bu deyim 'soyluluk mecbur kılar' (nobility obliges) anlamına gelir; yüksek statüye sahip kişileri düşük statülü kişilere karşı asil ve 'cömert' davranmakla yükümlü kılan toplumsal kuralı ifade eder. Ayrıntılar için bkz. Fiddick vd. (2013). A Cross-Cultural Study of Noblesse Oblige in Economic Decision-Making. *Human Nature, 24*(3): 318-335. DOI: 10.1007/s12110-013-9169-9

liderlik söz konusu değildir. Liderlik ancak sürekli olarak toplumsal artı ile beslendiği takdirde kalıtsal bir şefliğe (başkanlık) dönüşebilir (Şenel, 1982: 131). Kabilenin demokratik[20] yapısı tarafından sınırlandırılan başkan, servet yönünden kabilenin geri kalan üyelerinden daha zengin değildir. Bununla birlikte o da cömertliği ile -borçlu kılarak- siyasal anlamda onları sınırlandırmıştır. Cebir ve şiddet kabiliyeti kendi asabiyetine yönelik olmayıp, düşman sayılan kabilelerin sindirilmesi, saldırganların püskürtülmesi, ganimetler elde edilmesi içindir.

Arap şairi bu şiddet eğiliminin korkulası değil övünülesi bir durum olduğunu edebi bir dille anlatır: 'Bizden hiç bir soylu kişi yatağında ölmemiştir; kanı vurulduğu yerden başka yere akmamıştır' (Özcan, 2011: 39). Kuzeyli (Nordic) halkların edebi incelik bakımından bundan geri kalmayan efsaneleri, görece daha gerçekçi bir anlatıma sahiptir: '… Gunnar o ana kadar sekiz adam yaralamış ve bunlardan ikisini öldürmüştü. Şimdi kendisi de iki yerinden yaralandı, fakat herkes onun ne yaralanmaktan, ne de ölümün kendisinden çekinmediğinde hemfikirdi' (Earle, 2013: 147).

Bedeviliğin, şefliğe ve nihayetinde Mülk oluşumuna götüren bu 'şiddetli' görüntüsü, Mukaddime'de insanın doğası ile ilişkilendirilir: 'Birbirine zulmetmek ve tecavüzlerde bulunmak insanlar için bir hulk [yaratılış] ve karakter olmuştur' (I: 321). İbn Haldun insanları devlet örgütlenmesine götüren nedenler konusunda Hobbes'un habercisi gibidir: '… Birbirinin saldırganlığından kendilerini korumak için insanlar yasakçıya[21] (hükümet ve hakime) muhtaçtırlar. Yoksa düşmanlık ve zulüm insanın hayvani olan bir tabiatı olduğu için, insanlar birbirlerine saldırırlar ve tecavüzlerde bulunurlar' (I: 103).

Bedeviliğin yaşam alanı badiyedir. Badiye aslında hazari toplumun uzağındaki bir mekân değildir; kentin bağ ve bahçelerinin bittiği, ekonomik ve demografik yoğunlaşmanın azaldığı yerde badiye başlar. Bedevi, kenti çevreleyen kırsal alanla onu çevreleyen çölde yaşar. Böyle bir coğrafyada, maddi ilerleme yolları doğanın kendisi tarafından kesilmiştir. Çöl kabile örgütlenmesinin ötesine geçmeye imkan verecek maddi koşulları sağlamaz. Örneğin Araplarda, ataların tanrılarının sabit kutsal mekânlarından (sanctuary) uzaklaşmak anlamına gelen yaygın göçlerden dolayı, din kabile duygusundan çok ayrışmış; Arapların İslam öncesi dinsel gelişimi diğer antik toplumlarda olduğu gibi bedevilikten çıkış yolu sağlamamıştır (Smith, 1894: 34, 47). Bu durum, bedevi yaşam tarzının İslam'ın yükselişinde bir avantaj sağlamış olabileceğini düşündürür. Çünkü bedevi bir Arap başka bir

[20] Kabilenin-klanın demokratik yapısı, modern anlamda temsili ve doğrudan demokrasilerle koşutluk içermez. Tüm toplumu ilgilendiren kararların, toplumun tüm erkek üyelerinin toplanıp daha çok yaşlıların konuştuğu toplantılarda alınmasını ifade eder (Şenel, 1982: 217).
[21] Ugan (1989) çevirisindeki 'yasakçı' yerine 'otorite' sözcüğü daha uygun görünmektedir.

Arabı kendi hakimi olarak tanımaz; onun boyun eğeceği tek hüküm Tanrı'nın hükmüdür: 'Araplar ancak din ve iman tesiri ile tabiatlarında değişiklik husule geldikten, … sonra kendi kendilerinin hakimi olmuşlardır' (I: 387). Onların Mülk'e ve hazari Umran'a ulaşması, bütün Arap asabiyetlerini tek bir asabiyet haline getirmeyi başaran İslam sayesinde mümkün olmuştur.

Peki, neden böyle olmuştur? Neden Araplar bir dini ilkenin yardımı olmadan Mülk'e ve hazari Umran'a geçememişlerdir? Mukaddime barbar toplumların karşılaştırmalı bir incelemesi olmadığından, Arslan'ın (2014: 168) bu noktada tespit ettiği muğlaklığın[22] Arap barbarlığı ile Akdeniz-Avrupa barbarlığında egemen olan tanrı anlayışları arasındaki belli başlı farklılıkların kavranmasıyla aşılabileceğini düşünüyoruz. Böyle bir kavrayış bize bütün bedevi toplumların dinsel anlamda aynı evrim çizgisini izlemediklerini de gösterecektir. Burada sadece Semitik tanrıların genellikle *tribal* karakterli, örneğin Antik Yunan tanrılarının ise *cosmogonic* karakterli olduğunu; yanıtın büyük ölçüde badiye koşullarında gizli olduğunu belirtmekle yetinelim.[23]

Görüleceği gibi, Mukaddime'de merkezi devlet örgütlenmesinin (mülk) ortaya çıkışı, *siyasal* olanla *sosyal* olanın iç içeliği, hatta özdeşliği temelinde gerekçelendirilmektedir. Bu örgütlenmeyi karakterize eden kahır ve şiddet pratikleri ise asabiyetin en saf formuyla damgalanan bedevi toplumun bağrında gelişmektedir.

Mülk: Devlet

Arapça 'd-w-l' fiil kökünden türetilen *devlet* sözcüğü, 'tedavül eden, dönüp dolaşan şey' anlamına gelir. Bu yönüyle özellikle talih, şans, mutluluk kavramlarını ifade etmek üzere kullanılması yaygındır. Nitekim dilimizde kullanımı devam eden 'başına devlet kuşu konmak' deyimindeki devlet kuşu da 'talih kuşu' anlamındadır. Keza, Kanuni'nin meşhur beyitinde geçen devlet sözcüğü saltanat değil 'mutluluk' anlamına gelmektedir.[24]

---

[22] 'Başka bedevi topluluklar da aşağı yukarı aynı veya benzeri noktalardan hareket edip belli bir evrimi gerçekleştirip sözü edilen şeylere vardıkları halde Araplar için neden böyle bir durumun söz konusu olmadığı anlaşılamamaktadır' (Arslan, 2014: 168).

[23] Ayrıntılar için bkz. Smith (1894), özellikle 'Lecture II: The Nature of the Religious Community, and the Relation of the Gods to their Worshippers' başlıklı bölüm.

[24] Kanuni'nin mutlulukla doğruluk arasında sofice bir bağ kurar görünen meşhur beyitinin anlamı aşağıdaki gibi aktarılmalıdır:

*Halk içinde muteber bir nesne yok **devlet** gibi,*
*[Halk içinde **mutluluk** gibi muteber bir şey yok]*
*Olmaya devlet cihanda bir nefes **sıhhat** gibi.*
*[(Oysa) Dünyada bir nefeslik **doğruluk** gibi mutluluk olmaz].*

Beyitte geçen *devlet* 'mutluluk', *sıhhat* ise 'doğruluk' anlamındadır. Bkz. Berkes (2013: 45).

Devlet sözcüğünün Osmanlı aydınları arasında 17. yüzyıldan itibaren Mülk'ün karşılığı olarak kullanılmaya başlandığı görülür. Örneğin, İbn Haldun'un terminolojisine bağlı görünen Kâtip Çelebi (1609-1657) devleti 'mülk' karşılığı olarak kullanır (Hassan, 1982: 257). Mukaddime'de hem devlet hem de mülk sözcükleri kullanılmıştır. Bu kullanımların eş anlamlı mı olduğu, yoksa ikisinden birinin bağlam itibarıyla mı tercih edildiği konusu araştırılmaya değerdir. Bununla birlikte, İbn Haldun'un lügatinde 'devlet' sözcüğünün hem iş başındaki hanedanı (dynasty) hem de -modern anlamda- devleti (state) karşıladığı anlaşılmaktadır (Ibn Khaldun, 2012: 852). Bazı yerlerde ise devleti hükümdar ve uyrukları arasındaki karşılıklı ilişkilerin toplamından oluşan bir bütünsellik olarak gördüğü sezilmektedir: 'Uyruk hükümdara, hükümdar uyruğa nispet edilir… Bunlara izafetle husule gelen sıfat Meleke adını taşır ki mülk ve devlet manasınadır' (I: 475). Devleti nitelerken hükümdarı ve halkı (uyruk) birbirini bütünler biçimde karşılıklı olarak konumlandırması anlamlıdır.

Arapça 'm-l-k' fiil kökünden türetilen *mülk* sözcüğü ise 'malik olunan, sahip olunan şey' anlamına gelmekle birlikte, gerek Mukaddime'nin yazıldığı dönemde gerekse sonraki çağlarda 'egemenlik alanı', saltanatı da kapsayan 'egemen siyasi güç' ve 'devlet' anlamlarında kullanılmıştır. Mahkeme salonlarında görmeye alışkın olduğumuz 'adalet mülkün temelidir' sözü ile sıkça duyduğumuz 'mülki amir' terimindeki 'mülk' sözcüğü devlet anlamındadır.

Burada da -asabiyet kavramında olduğu gibi- düşünürün kendi döneminde nerdeyse tek merkezi siyasal örgütlenme biçimi olan mutlak monarşiler üzerindeki gözlemlerden hareketle Mülk/Devlet kavramını geliştirmiş olması, kavramın kökenine hapsedilmesi yanılgısına götürmemelidir. İbn Haldun'un Mülk'ü, -aşağıda değineceğimiz gibi- bilhassa siyasal iktidarın doğası bakımından günümüzün temsili demokrasileri üzerinden de doğrulanabilen bir dizi yasallık içermektedir. Mülk'ün kısıtlı yorumu, bu yasallıkların yadsınması anlamına gelir. Dahası, demokrasi, siyasal katılım, anayasa, hukuk devleti gibi *modern* kavramların Mülk etrafında yoğunlaşan siyasal mücadelenin doğasını perdelemesi sonucunu doğurur.

Şeflikten devlet-mülk örgütlenmesine geçiş asabiyet üzerinden gerçekleşir: 'Üstün gelerek devlet kurmak asabiyetin amaç ve sonudur' (I: 353). İbn Haldun'un hazari toplumun 'evrensel' örgütlenme biçimi olarak tespit ettiği Mülk, mutlak monarşiyi de kapsayan egemen siyasal gücü ifade eder. Düşünürün yaşadığı dönemde Mülk'ü temsil eden sultanlık veya hükümdarlık bedevi toplumdaki şeflikten öte bir şeydir; 'kahır ve galebe' çalmaya, hüküm altına almaya dayanır. Mülk ile birlikte, siyasal iktidar barbarlıktaki kan şeflerinin düzenleyici rollerinin yerini alır (Engels, 1971: 235; Morgan, 1994: 63). Son tahlilde akrabalık (kinship) ve onunla aynı

kökten gelen nezakete (kindness) dayalı siyasetin yerini, var olan akrabalığı yadsıma eğilimindeki siyasetin almasıyla Mülk tesis edilmiş olur. Şeflik bir akrabalık düzeninin siyasal açıdan farklılaşmaya uğraması ise hükümdarlık da bir siyasal düzenin akrabalık açısından farklılaşmaya uğramasıdır (Sahlins, 2010: 132). Akrabalık düzenine dayalı siyasetle, siyasal düzene dayalı akrabalık arasındaki diyalektik karşıtlık son derece açıktır.

İbn Haldun'a göre, 'devletin kuruluşu şehir ve kasabaların kuruluşundan önce olup' şehir ve kasabalar ancak devletin ikinci evresinde kurulmuş olmalıdır (II: 223). Demek ki devlet ilk kuruluşunda bedevi bir karakterdedir; keza kentler de aynı durumdadır. 'Kentin kentleşmesi' (temeddün) Mülk örgütlenmesiyle birlikte gerçekleşecektir (Hassan, 1982: 253). Buna göre, barbarlıkta nüve halinde bulunan, uygarlıkta ise her daim var olan bir yapıdır Mülk.

Gelinen ekonomik üretim düzeyi (zenginlik ve genişlik), şefliğe dayalı demokratik-eşitlikçi yönetimle çelişir. Devlet öncesi dönemde 'şeyhlerin ve büyüklerin müdahalesiyle' son verilebilen barbarlar arası çekişmelerin yerini, ancak bir hükümdarın kahır ve galebesiyle çözülebilecek çekişmeler alır. Çünkü 'şehirlerle kasabaların ahalisi birbirine düşmandır' (I: 321). Devlet böylece yükselirken asabiyet düşüşe geçer, yerine yeni bir asabiyet gelir.

Asabiyetin düşüşü, aynı zamanda Mukaddime'nin yazıldığı dönem ve öncesinde Arap-İslam dünyasındaki çöküşün hikayesini de sağlar. 'Barbar istilası' formunda zuhur ettiği durumlarda, bedevi-hazari etkileşiminin Mülk örgütlenmesi için gençleştirici bir rol oynadığı düşünülmüştür. Örneğin Engels (1971: 217) Roma'nın maruz kaldığı Cermen istilalarını böyle görür: 'Cermenlerin Roma dünyasına, dirimsel güç ve canlandırıcı tohum olarak aşıladıkları şey barbarlıktan ibaretti. Gerçekte can çekişen uygarlık yüzünden acı duyan bir dünyayı gençleştirmeye, sadece barbarlar yeteneklidir.' Kuşkusuz aynı şeyi göçebe Türkmen toplulukların İslam dünyası üzerindeki etkileri için düşünmek de mümkündür.

İbn Haldun'a atfedilen 'Dönemler Kuramı' ya da 'Tavırlar Teorisi'nde (etvâr'ud-devlet) öngörülen şey, çoğu kez sanıldığı gibi Mülk'ün-devletin veya Umran'ın yıkılışı değildir. Düşünürün ortaya koyduğu yasallık, kurucu asabiyeti temsil eden hanedanın belirli evrelerden geçerek nihayet yıkılmasıyla Mülk'ün el değiştirmesidir; devlet kuşunun bir başka asabiyetin başına konmasıdır. Yoksa Mülk (devlet) bir kez ortaya çıkmakla zaten kalıcı hale gelmiştir; Mukaddime'de hazarilikten bedeviliğe, devletten şefliğe doğru bir geri gidiş öngörülmez. Mukaddime, Arslan'ın (2014: 105) asabiyetin çözülüp ortadan kalkması ile zorunlu olarak Mülk'ün/devletin ve onun üzerinde yükselen şehir uygarlığının da ortadan kalkacağı şeklindeki

yorumunu doğrulamaz. Aşağıda göreceğimiz gibi, ortadan kalkan devlet değil yozlaşmış siyasal iktidardır.

İbn Haldun, Mukaddime'de (I: 444-447) Mülk ve hükümdarlık için geçirilmesi zorunlu olan, başlıca görünümlerini aşağıda özetlediğimiz beş evre (tavır) tespit eder: Zafer, istibdat, ferağ, müsâlemet ve israf - tebzîr. Bu evreleri sırasıyla doğuş, yükseliş, refah, gerileme ve yıkılma olarak adlandırmak da yanlış sayılmaz.

Zafer (doğuş): Bu evre devletin ilk kuruluş ve örgütlenme evresine ya da Mülk'ün yeni bir asabiyet tarafından ele geçirildiği evreye karşılık gelir. Her iki durumda da zafer evresinin ayırt edici özelliği, hükümdarın gösterişten uzak, sade yaşamıdır. Hükümdar kandaş toplum geleneklerinin etkisinden henüz kurtulamamış olduğundan, kendisinde bedevi toplumdaki başkanın bazı özellikleri görülür. Ganimetler kurucu asabiyeti temsil eden gaziler arasında eşit biçimde üleştirilir; hükümdar da kendi ihtiyacına yetecek kadarını alır. Kurucu gazilerin himmetine muhtaç bir durumda olduğundan, onlardan habersiz bir işe girişmez: 'Halka yakındır, onun katına girmek kolaydır' (II: 87); hizmetinde bulunan vezir, kâtip gibi görevlilerin gazilere nispetle saygınlıkları düşüktür.

İbn Haldun'un Hz. Muhammed ve Dört Halife dönemindeki İslam devletinin siyasal görünümüne ilişkin anlatımları, betimlediği Zafer evresiyle koşutluklar gösterir. Bu koşutluk özellikle 'halifeliğin hükümdarlık şeklini alması' (I: 510-528) bağlamında açıkça görülmektedir. Hatta denebilir ki tavırdan tavıra geçiş düşüncesi İslam dünyasının siyasal tarihinden esinlenilmiş gibidir.

İstibdat (yükseliş): Geçmişin bedevi şeflerini andıran bir hükümdar figürü, fetihler ve/veya vergilerle artan zenginlik ve genişliğin gerekleri ile karşıtlık oluşturur. Bu evrede hükümdar kudret ve ululuğu kendi zatında toplama, gazileri çevresinden uzaklaştırma eğilimine girer: 'Asabiyetlerin kudretini kırmaya yönelir… ganimet ve vergilerden onlara el çektirir' (II: 69, 97). Onlarla arasına -varlıkları kendi varlığına bağlı görünen- kapıkullarını yerleştirip onlara ihsanlarda bulunur. Bu yolla kurucu asabiyet karşısında adeta kendi asabiyetini yaratır: 'Bunlardan yeni bir asabiyet, devleti koruyan bir kuvvet teşkil eder; fakat bu kuvvet hükümdara karabet [yakınlık] ve kardeşlik bağları ile bağlanmamış olduğu için, sağlam bir asabiyet değildir' (II: 98). Bu gelişmeyi, Osmanlı tarihinden hareketle 'savaşçı gazilerden yeniçerilere geçiş' olarak değerlendirebiliriz: 'Bunlar … onun [hükümdar] mensup olduğu kavmi devlet idaresinden ve nimetlerinden uzaklaştırmak hususunda canlarını vermek isterler (I: 461).

Hükümdarın kurucu asabiyeti temsil edenlere karşı başlattığı bu girişim, bir taraftan 'devşirme' pratiğinin siyasal arka planı üzerinde yeniden düşünmeye

davet ederken, diğer taraftan uygar toplumda siyasal mücadelenin devlet aygıtı ve onun cisimleştiği 'saray' çevresinde yoğunlaşmasının ekonomik kaynaklara erişimin kontrolü ile olan ilişkisini açığa vurur.

Weber'in 'patrimonyal bürokrasi' olarak adlandırdığı *bürokratizasyon* süreci bu evrede başlar. Zafer evresindeki görevsel ayrımlar zamanla yönetsel makam ve mevkilere dönüşür. Buraları işgal eden yöneticilerin saygınlığı artarken, kurucu asabiyeti temsil edenler 'tebaa' olurlar, hakir görülürler. Mülk-devlet örgütlenmesini görünür kılan başlıca gelişmeler bu evrede ortaya çıkar. Sonuçta, '[Hükümdar] imkan dahilinde halktan uzak kalmak ister… kılık ve karakteri değişir' (II: 87).

Ferağ (refah): Artık Mülk tümüyle hükümdar ve çevresindeki yönetici elitin elinde toplanmıştır. İktidar kahır ve şiddet siyaseti ile pekiştirilirken, hükümdar ve çevresi servet biriktirmeye yönelir. İmar ve inşaat faaliyetleri artar. Hükümdar ihsan ve terbiyesinde yetişenlerin sayısını artırmaya girişir. Kendisine tabi olan kavimlerin ileri gelenlerine karşı bir nevi 'ihsan politikası' geliştirerek sadakatlerini güvenceye almaya çalışır. Kurucu asabiyet çözülürken bürokrasi yükselir; idari işlerdeki uzmanlaşma ve çeşitlenmeye bağlı olarak, dağıtılan unvan ve rütbelerin sayısı da artar. 'Bu çağ onların ululuklar içinde yaşadıkları ve kendilerinden sonra gelenlere yolu açık olarak gösterdikleri bir çağdır' (I: 446).

Müsâlemet (gerileme): Rahatlık ve sükûnet dönemidir. Olay ve olgular önceki evrelerde izlenen kahır ve şiddet siyasetinin doğruluğunu kanıtladığından, hükümdar seleflerinin (kendinden öncekilerin) izinden gitmeyi uygun bulur. Onun ve çevresindeki yönetici elitin harcamaları, hayatı idame ettirmek için zorunlu olmayan saygınlık ve gösteriş nesnelerine yönelir.

İsraf - tebzîr (yıkılma): Bu evrenin adı kendi kendini açıklar. Lüks ve israf sayılan harcamalarda artış, ahlak dışı yaşam tarzında yaygınlaşma gözlenir: 'Nimetlere ve lezzetlere dalma kalp ve nefislerde her çeşit kötülük zayıflık ve fütur yarattığı için ahlak ve kanaatleri bozulur' (I: 429). Bu evre, devlet kesesinden cömertlik yapılan, atamalarda liyakat yerine sadakat ve yakınlığın norm haline geldiği, ehil olmayan kişilere üstesinden gelemeyecekleri görevlerin verildiği, ordu teşkilatının ihmale uğrayıp bozulduğu bir evredir. Devlet yönetiminde hükümdarın asabiyetinden kimse kalmamıştır: 'Kendi kavimlerinden olan devletin büyük yardımcılarını … iş ve görevlerden uzaklaştırırlar' (I: 447). Mülk'ün yeni bir asabiyetin müdahalesiyle el değiştirmesi an meselesidir: 'Devlet tedavisi kabil olmayan bir hastalığa tutulur' (I: 447).

Zevk ve nimetlere dalmanın sonucu olarak, devleti yönetenlerin ve kamu çalışanlarının giderleri artar. Bunu mali krizle sonuçlanan ücret ve vergi

artışları izler: 'Şehirlerin pazarlarında satılan her nesneye, kıymet ve fiyatlarına göre, vergiler ve baçlar tayin etmeye ve ödetmeye başlar' (II: 103). Nimet ve refah arttıkça israf da artar. Bu durum sadece kamu sektörü ile sınırlı kalmaz: 'Tebaa da geniş hayata alışır, çünkü halk hükümdarın dinindendir, hükümdarların adet ve israfları onlara tesir eder' (II: 103). Bu tesirin en belirgin örneği ise **inşaat** faaliyetleridir: 'Büyük binalar, konaklar ve saraylar yapmak hususunda hükümdarı ve o devletin büyük adamlarını kendilerine örnek edinirler' (I: 356).

İbn Haldun, her devletin geçmesini *doğal* gördüğü bu beş evrenin ayrıntılı bir tasvirini yaparak Mülk'ün el değiştirmesinin başlıca nedenlerini ortaya koyar:

- Yöneten ve yönetilenler arasında gittikçe açılan mesafe,
- Ordunun kurucu asabiyete yabancılaşması,
- Hükümdar ve çevresinin lüks ve israfa dönük harcamaları.

Bütün bunlar Mülk'ü ve onun üzerinde yükseldiği asabiyeti zayıflatarak daha güçlü bir asabiyetin galebesine yol verir. Çoğunlukla düşünülenin aksine, Mülk'ü devralan yeni asabiyetin bir 'bedevi istilası' ile kendini göstermesi zorunlu değildir. Hazari toplumun kendi içindeki siyasal mücadeleler böyle bir değişimle sonuçlanabileceği gibi, davet edilen veya fırsatı değerlendiren bir bedevi asabiyeti de bu mücadeleye müdahil olabilir. Mukaddime'de aktarılan olaylardan da anlaşılacağı gibi, Kuzey Afrika'nın siyasal tarihi bunun örnekleriyle doludur.

Yukarıdaki 'yönetilenler' sözcüğü ile daha çok kurucu asabiyeti temsil eden toplum kesim(ler)ini kastettiğimizi belirtelim. Hükümdarın gerçekten hükümdar olabilmesi, siyasal anlamda kendisini etkileme gücü bulunan -kendisinin de içinden çıktığı- bu kesimi tebaaya dönüştürmeyi başarmasıyla mümkündür. Tebaa ise aynı anlamda kullanılan 'raiyyet' teriminin çağrıştırdığı gibi, ilkesel olarak hükümdar tarafından korunup gözetilmesi gereken toplum kesimlerini ifade eder: '[Onları] korumakla hükümdarlığın gerçek manası tahakkuk eder' (I: 476). Tartışılması bu yazının konusu olmamakla birlikte, tebaa ile hükümdar arasındaki ilişki modern anlamda bir yöneten-yönetilen ilişkisi olmadığından; bu ikisi arasında mesafeden çok 'mesafesizlik' olarak niteleyebileceğimiz bir durum söz konusudur.

Mukaddime'de asabiyet, kabile olgusundan bağımsız olarak, insanların topluluklar halinde (içtima) yaşayışı bağlamında ele alınmış; mekân olarak badiyeye, toplum olarak bedevilere indirgenmemiştir. Dolayısıyla, 16. yüzyıldan itibaren ateşli silahlardaki gelişmelerin badiyeden kentlere sızmalar üzerindeki caydırıcı etkisi (Braudel, 1989: 111) ya da 'kavimler muhacereti' olarak adlandırılan kitlesel bedevi göçlerinin artık görünmez oluşu (Berkes, 2013: 107), İbn Haldun'un öngörülerinin geçerliğini yitirdiği

anlamına gelmez. Bu iki gelişmenin oyunun kurallarını değiştirdiği doğrudur; ancak İbn Haldun'un ulaştığı yasallıklar değişmemiştir. O, devletlerin her hâlükârda bedevi akınlarıyla yıkılacağı şeklinde bir yasallık ortaya koymaz; birbirini izleyen beş evreden geçmenin Mülk'ü elinde tutanlar için 'doğal' bir durum olduğunu savunur.

Mukaddime'nin hızlı okuyucuları asabiyetin köklerini hemen badiyede arama alışkanlığı edinmişlerse de onun belirtilerinin de sadece badiyede aranması gerektiği şeklinde kesin bir yargı bulunmaz. Aksine, asabiyetin her yer ve zamanda aynı şekilde gözlenemeyeceği vurgulanır: 'Asabiyet ise türlü çağ ve türlü kavimlerde başka başkadır' (I: 374). Kesin olan, devleti kuran asabiyetin bu beş evre boyunca gittikçe zayıflayacağı ve nihayet siyasal oyunun dışına itileceğidir.

Son aşamada kurucu asabiyet tümüyle çözülmüş olacağından, yerini daha güçlü bir asabiyete bırakması doğal bir sonuçtur. İbn Haldun bu sonucun 'siyasal' anlamını yadsımaz. Nitekim bu konudaki toplumsal eğilimlerin de iktidarda kalış süresinde etkili olabileceğini kabul eder: 'Devletin bundan sonra da uzun müddet devam etmesi mümkündür… uzun yıllar içinde halk, devletin hüküm ve idaresine alışmış, hanedana itaat bir adet ve inan halini almış… olduğu için, ahali o devletin başında bulunana teslim olmaktan ve itaat etmekten başka bir şey düşünmez' (II: 101).

Dikkat edilirse, İbn Haldun'un her bir evreyi betimlemesinde ortak olan yön, bir evreden diğerine geçişi daima hükümdarın davranışlarındaki değişimle ilişkilendirmesidir: 'O devleti idare edenlerin huyları, o devrelerin hallerine göre değişir' (I: 444). Devletin niteliğindeki değişimden çok, hükümdarın davranışlarındaki değişimlere dikkat çekilmektedir. Bu da Mülk'ün aslında yıkılmadığı, eski asabiyetin temsilcisi olan hanedandan yeni asabiyeti temsil eden hanedana geçtiği şeklindeki görüşümüzü doğrular.

Evrelerle ilgili betimlemelerin içeriğine bakıldığında, asabiyet zayıflarken güçlenen şeyin sadece 'hükümdarlık' olmadığı açıkça görülür. Devlet aygıtı, özellikle idari ve bürokratik örgütlenmesi itibarıyla her bir evrede daha da güçlenmekte, hükümdarın şahsından ayrı, hatta onu yöneten, etkisizleştiren, ardılını belirleyen bir *entity* haline gelmektedir. Başlangıçta hükümdarın köleleri varken, nihayette kölelerin hükümdarı vardır. İbn Haldun'un sonuncu evrede hanedanla birlikte bu yapının da yıkılışını öngörmesi için bir neden yoktur. Aksine, devlette sürekliliğin farkında olduğunu gösterir: 'Devlet Tanrının müsaadesiyle bir kavimden diğer bir kavmin idaresine geçer' (I: 374). O zaman değişen nedir?

Siyasal Yozlaşma

Görüldüğü gibi, Mülk'ün geçirdiği beş evre siyasal iktidarın el değiştirmesine ilişkin yasallığı aşağıdaki gelişmeler üzerinden doğrulamaktadır:

- Başlangıçta güçlü olan asabiyet gittikçe zayıflamaktadır.
- Bürokratik-merkezi devlet örgütlenmesi gittikçe güçlenmektedir.
- Hükümdarlık ve devlet birbirinden ayrı varlıklar haline gelmektedir.
- Kahır ve şiddete dayalı siyaset teknikleri gelişmektedir.

Sonuncusu üzerine odaklanmak, beş evre boyunca *siyasal* olanın nasıl evrildiğini anlamaya yardımcı olabilir. En başa dönecek olursak, hükümdar(lar)ın ve yakın çevresinin davranışları 'zenginlik ve genişlik' durumunu ifade eden üretim düzeyine ve servet yoğunlaşmasına bağlı olarak değişir; bu hükümdarın kendi seçimi değildir. Ganimet ve servetin merkezde toplanıp dağıtılması sürecinde, hükümdar ve adamlarının rolü -şefliklerde olduğu gibi- eşitlikçi bir yeniden dağıtımla sınırlı iken, ekonomik yoğunlaşmanın derecesine bağlı olarak dağıtılan şeyin siyasal iktidarı tahkim etmek için uygun bir araç olabileceği keşfedilir. Bunu keşfeden bir şef artık hükümdar olmaya yazgılıdır.

Kaynaklara erişimin merkezi kontrolü, dağıtılan şeylerin mahiyetini değiştirir. Kurucu gaziler için 'hak' olan şey, kapıkulları için 'ihsan' demektir. Artık şefliğin *heterarşik* yapısından hükümdarlığın *hiyerarşik* yapısına geçiş süreci başlamıştır. Bu süreç Mülk'ün kahır ve şiddete dayalı örgütlenmesini koşullandırır. İbn Haldun'un 'aklî siyaset' olarak tanımladığı sistem yürürlüğe girer: 'Kahır ve şiddetle devlet idaresini hükümdarın elinde sağlamak ve halkın menfaat ve maslahatlarını ancak ona tabi kılmak suretiyle yapılan kanunlara göre elde etmek sistemi' (II: 119).

Tanımlama aslında yeterince açıktır: Kişisel tercihlerin halkın çıkarı olarak takdim edip yasalaştırılmasına dayalı bir siyaset yukarıdaki beş evre boyunca peyderpey tahkim edilir. Bunun için öncelikle bedevi siyasetin eşitlik ve adalete dayalı yapısı terk edilip, şeref ve ululuğu tek bir şahısta (hükümdar) toplamaya dönük iktidar teknikleri uygulanır. Siyaset buna göre yeniden tanımlanır: 'Siyaset, hüküm ve idarenin bir şahısta toplanmasını icap ettirmektedir' (I: 423). Hükümdarı iktidara taşıyan gaziler ve beyler birer birer tasfiye edilir, hakir duruma düşürülür.

Tasfiye süreci bazı hallerde yargı dışı yöntemlerin devreye sokulmasını gerektirebilir. 'Töhmet [suçlama] ile cezalara çarptırmak' şeriata aykırı olsa bile siyaset açısından uygundur: 'Siyasette ise herhangi bir kişide ve onun halinde o suç ve cinayeti işlemekle ittiham edilebilecek şüpheler sezildiği

takdirde, umumun maslahat ve menfaati için zorla suç ve cinayeti itiraf ettirmek üzere hâkime cezaya çarptırmak salahiyeti verilir' (I: 641).

Kadı ve mahkemelerin durumu, bu süreçte hükümdarı en çok endişelendiren konuların başında gelir. Şeriat maddi gerçekliğin araştırılıp suçun kanıtlanmasını istediğinden, kadı bunun dışında ceza vermeye yanaşmayabilecektir. Böyle durumlarda en iyisi, kadıyı töhmetle hüküm vermekten kurtarmaktır. Bunun için şüpheye dayalı cezalandırmaları icra etmek üzere güvenlik bürokrasisi içerisinde özel yetkili birimler oluşturulur: 'Hâkimin sabit olmayan suçu cezalandırmaya yanaşmaması halinde, bu iş mahkemelerden alınarak sultanın komutanlarından ya da azatlılarından birine verilir' (I: 641).

Kahır ve şiddete dayalı uygulamalarla kolektif aksiyon duygusu zayıflatılınca topluluklar kitleye, vaktiyle kurucu asabiyeti oluşturan kesimler sıradan tebaaya dönüşür. Hazari toplumun üyeleri, gerek kendi aralarındaki düşmanlıkların gerekse nefislerini güven içinde sayma eğiliminin etkisiyle, istikrar ve güvenlik pahasına 'kahır ve istibdat altında' yaşamayı kabul ederler; zulme ses çıkarmazlar. Birbirlerinin zulmünden emin olabilmek için bir tek zalimin idaresi altında yaşamaya razı olurlar ve 'şehri koruyanların çoluk-çocukları derecesine iner[ler]' (II: 303). Kahır ve istibdat altında yaşamakla insanlık karakter ve tabiatını kaybeden hazari toplum, zenginlik ve genişliğin etkisiyle nimetlere ve lezzetlere dalar; ahlaken sukut eder. Bedeviliğin o yüksek ahlaki değerlerinden ve mert karakterinden eser kalmaz.

Asabiyet, sanıldığı gibi yerleşik düzene geçişle birlikte kendiliğinden çözülen bir bilinç durumunu ifade etmez. Asabiyeti azaltan veya zayıflatan şey, sadece 'zenginlik ve genişlik' değil aynı zamanda kahır ve şiddet pratikleri ile somutlaşan baskı ve zulümdür: 'Zulüm ve şiddetle kırılmış olan kalpler, üşenerek ağır davranmaya mahkum oldukları için, onlar kendilerini müdafaa ve nefislerini korumak kuvvet ve tabiatını kaybederler… Zalim hükümetin idaresi ve zulmü uzun sürer ise … asabiyet bozulur' (I: 316, 476).

Çözülen asabiyetin göstergesi, bireylerin kolektif aksiyon anlamında nadiren bir araya gelmesi, idarenin haksız fiil ve işlemlerine karşı çıkanların sayısının azalmasıdır. Bu sonuca ulaşmak için, zulüm sürekli hale getirilmeli, yaygın şekilde ve gittikçe çeşitlenen yöntemlerle uygulanmalıdır. Böylece hissedilmesi ve kavranması güçleşecektir. İbn Haldun uyarır: 'Sen zulmü sadece mal ve mülkleri sebepsiz olarak, karşılığında bir şey vermeden veya bedelini ödemeden halkın elinden almaktan ibaret sanma!' (II: 80); ve bazı örnekler sıralar: 'Haksız olarak vergi toplayanlar zalimlerdir, ahalinin malına tecavüz eden, haklarını ellerinden çekip alan ve insanların herhangi bir hak ve hukukunu tanımayan ve ödemeyenler zalimlerdir…' (II: 80).

Asabiyetin diyalektik doğası bu noktada daha iyi anlaşılır. Asabiyet olmaksızın Mülk'ün baştan tesisi veya ele geçirilmesi düşünülemez: 'Devlet kurmak için gereken kuvvet ve üstünlük ancak asabiyet ve onun özelliklerinden olan şiddet, kuvvet ve yırtıcı hayvanlardaki saldırganlığa benzeyen saldırganlığı adet edinmekle elde edilir' (I: 436). Mülk için zorunlu olan asabiyet, Mülk'ü bir kez ele geçiren hükümdarın ilk yok etmek isteyeceği nesne olur; beraberlik buraya kadardır. Bedevi toplumun eşitlikçi-kandaş yapısı ile başkanın otoritesi arasındaki karşıtlık, hükümdarlığa geçişle aşılır. İlk kuruluş evresinde zorunlu olan asabiyetin varlığı, kahır ve şiddete dayalı siyaset ve zulüm pratikleri için bir engel teşkil eder.

Siyasal iktidarı şiddetle kuran asabiyetin, devletin uğradığı beş evrenin her birinde gittikçe zayıflayarak nihayet son kertede daha güçlü bir asabiyete yol vermesi, iktidarın zaferden yozlaşmaya doğru olan yolculuğunun -kendini döngüsel biçimde tekrar eden- bir 'doğal yasa' olduğunu ima eder. Her bir döngünün ve içerdiği evrelerin ne kadar sürede tamamlandığı, büyük ölçüde kurucu asabiyet üzerinde zayıflatıcı etkide bulunan ekonomik büyümenin (zenginlik ve genişlik) hızına ve iktidarın tek elde toplanmasıyla sonuçlanan siyasal mücadelenin yoğunluğuna bağlıdır. Düşünürün Mağrip'teki hanedanların başa geçiş ve yıkılış sürecinin genel olarak 100-120 yıllık döngülerde tamamlandığı şeklindeki gözlemi, bir yasallığın ifadesi olmaktan çok tarihsel bir gerçekliğin aktarımıdır. İbn Haldun ise bizi 'tarihin içinde saklanan mana'ya (hadiselerin vuku ve cereyanının sebep ve tertibi) odaklanmaya davet eder (I: 5). Bu açıdan bakıldığında, döngünün her zaman aynı sürede tamamlanmayacağı anlaşılır. Örnek kabilinden zikredilen süreler, İbn Haldun'dan önce ve ondan sonra da uzun süre yaygınlığını koruyan, iktidarın tahta geçiş veya taç giyme yoluyla belirlendiği siyasal düzenler için daha bağlayıcı görünmektedir.

İbn Haldun'un devlet için geçirilmesi doğal olan evreler belirlemiş olması, onun devletlerin yaşamında kesin ve döngüsel bir yazgı gördüğü anlamına da gelmez. Bu evrelerin yukarıda özetlenen içeriğinin gösterdiği gibi, Mukaddime'nin ilgili faslında (I: 444-447) İbn Haldun 'devlet', 'hükümdar' ve 'iktidar' kavramları için tek bir kavramı, devleti seferber etmiştir. Oysa ki geçirilen evreler boyunca bu kavramlar ayrışmakta, aynı adı taşısalar bile kendi özgün kimlikleriyle belirgin hale gelmektedirler. Bu ayrışmanın kendisinin görünür kıldığı sonuç ise uygar toplumlarda siyasal mücadelenin kendini tekrar eden 'döngüsel bir süreklilik' gösterdiğidir.

'Hepsi bir arada' (All-in-One) formunda kullanımı düşünürün kendisi için sorun teşkil etmeyen *devlet* kavramı, bugün bizler için 'düşünsel' bir kısıt (constraint) yaratmış görünmektedir. Asabiyet ve Mülk kavramları münasebetiyle belirttiğimiz gibi, bu kısıtın kendisine kavramsal (conceptual) bir değer yüklenemez. Çünkü tarihin aşamalar halinde ilerlediğini söylemek,

zorunlu olarak gelişmelerin de önceden kararlaştırıldığını veya öngörülebilir olduğunu söylemek değildir. Mukaddime böyle bir kesinlik ve yazgısallık içermez. Aksi takdirde, olayların ardında yatan nedenleri anlama çabası yersiz olurdu ki bu da Umran ilminin kuruluş amacı ile çelişir.

Toplumsal değişimi yöneten belirli zorunlu yasaların bulunduğunu tespit etmesi, Mağripli düşünürü tarihsel süreçlerin 'düzenli' bir örüntüyü izlediği sonucuna götürmüştür. Örneğin insanlar için toplum halinde yaşama, toplum için egemenlik, egemenlik için asabiyet zorunludur. Keza, egemenliğin mutlak monarşiye dönüştüğü anın 'şehir umranı'nın zirveye eriştiği ana denk düşmesi de böyledir (Arslan, 2014: 64). Kuşkusuz bu düzenlilik ve zorunluluk doğadaki kadar mutlak değildir; İbn Haldun'un aksi görüşte olduğunu düşünmek için de bir neden yoktur.

Mukaddime yukarıda değinilen kısıttan bağımsız olarak okunduğunda ise asabiyet üzerinden kurulan veya el değiştiren Mülk'ün -duruma göre- hükümdar, hükümet, iktidar ve bürokrasi kavramlarından birini, bazı durumlarda da bunların bütününü ima eder biçimde kullanıldığı görülebilecektir. Bu kavramların temsil ettiği yapıların toplamından oluşan 'bütünsellik' siyasal mücadelenin hedef nesnesidir ki varlığını -devlet sözcüğünün çağrıştırdığı gibi- elden ele geçmesine borçludur. İşte Mukaddime'nin 'kısıtlanmış' okunuşunda genellikle 'devletin yıkılışı' hatta 'hazari umranın çöküşü' olarak algılanan şey, aslında tam da bu ikisinin, Mülk ve Umran'ın devamı için yaşamsal önemdeki bir devir-daim sürecinin kendisidir. Asıl çöküş ve yıkılış, bu sürecin durması, elden ele geçişin kesintiye uğramasıdır. Bu durumda, yozlaşmış bir iktidara karşı güçlü asabiyetlerin varlığının modern demokrasilerdeki özgür seçimlerle nerdeyse aynı etkiye sahip olduğu sonucu ortaya çıkar.

Özetlemek gerekirse, İbn Haldun'un betimlediği bu evrelerden devletlerin kuruluş, yükseliş ve yıkılışına ilişkin yasallıkları açıklayan bir 'Tavırlar Teorisi' üretilemez; üretilse bile İbn Haldun'a mal edilemez. Hanedanın ve yönetici elitin tavırlarındaki değişime gönderme yapan bir 'Siyasal Yozlaşma Teorisi' ya da 'İktidarın Yozlaşması Kanunu' bizce daha akılcı bir seçenek gibi durmaktadır.[25] Nitekim böyle bir yasallık, kahır ve şiddete dayalı siyasetin son kertede varıp dayanacağı noktayı işaret etmesi bakımından Mukaddime'deki bedevi-hazari dikotomisi ile tutarlıdır: Bedevilik fıtratı, hazarilik ise fıtrata yabancılaşmayı temsil eder (I: 309-310).

[25] Burada, İngiliz düşünür John Dalberg-Acton'un (1834-1902) o çok bilinen sözü hatırlanacaktır: 'İktidar yozlaşır, mutlak iktidar mutlak yozlaşır.' Acton'a atıfla böyle bir kanundan söz edilebilirse de yozlaşma sürecinin ekonomik ve toplumsal boyutlarını evreler halinde betimleme başarısı İbn Haldun'a aittir.

İbn Haldun'un israf-tebzîr evresinde devlette teşhis ettiği 'tedavisi kabil olmayan' (onulmaz) hastalık, bugün literatürde 'yozlaşma' (corruption, tefessüh) olarak adlandırılmaktadır. Günlük dilde genellikle yolsuzluk, rüşvet gibi çağrışımlar yapsa da geniş anlamda siyasal yozlaşma, siyasal karar alma mekanizmasında rol alan aktörlerin (seçmenler, politikacılar, bürokratlar, çıkar ve baskı grupları) özel çıkar sağlama gayesiyle toplumda mevcut hukuki, dini, ahlaki ve kültürel normları ihlal edici davranış ve eylemlerde bulunmalarını ifade etmektedir (Aktan, 2001: 52). Siyasal yozlaşma, siyasal örgütlenmenin (body politic) bir hastalığıdır ki hem pek çok birey için uygunsuz davranışları teşvik eder, hem de bu davranışlara tanık olanların faillerden hesap sorma cesaretini kırar (Hindess, 2012: 19). Nitekim İbn Haldun da yozlaşmayı salt hanedanın ve yönetici elitlerin yakalandığı kamusal bir hastalık olarak görmez. Onlar bu hastalığı geniş kitlelere bulaştırırlar; yozlaşma *pandemik* hale gelir.

Siyasal yozlaşmayı açıklayabilmek için en iyi yollardan biri, onun karşıtının ('yozlaşmamış' biçiminin) ne olduğunu sormak olabilir. Yozlaşmamış (uncorrupted) siyaset, kişisel ya da özel çıkarların meşru olmayan bir şekilde kamusal çıkarları ezip geçmemesini ima eder (Mulgan, 2012: 26). Bu açıdan bakıldığında, Mukaddime'de (II: 119) tanımlandığı şekliyle kurucu asabiyet tarafından dengelenmeyen 'akli siyaset'in daha baştan yozlaşmaya yazgılı olduğu anlaşılır. İbn Haldun'dan bugüne siyasal tarih bağlamında kaydedilen olaylar da nerdeyse bu yazgıyı doğrulamaktan başka bir şey yapmamışlardır.

Maişet - Siyaset İlişkisi

Güçlü bir asabiyetle başlayan iktidarın yine güçlü bir asabiyetle sonlanması sürecinde tayin edici unsur, maişet ve siyaset arasındaki ilişkinin karmaşıklık derecesidir. Bu ilişkinin basitten karmaşığa doğru evrilmesi, bedevi toplum yapısı ve bu yapının siyasal karşılığı olan şefliklerin tasfiyesini mümkün kılar. Geçim kaynakları üzerindeki kontrol yoğunlaştıkça, siyasette bedevi değerlerin yerine peyderpey kahır ve şiddete dayalı iktidar teknikleri ikame edilir. İbn Haldun, varlık sürdürme çabalarının belirli bir düzeyine karşılık gelen yaşam ve geçim biçimlerinin siyasal ve sosyal örgütlenmeyi nasıl koşullandırdığını, geliştirdiği dörtlü kavram seti üzerinden göstermiştir. Bu gösterimi -koşullandırma sürecinin dinamik yapısını yansıtmadığının farkında olarak- aşağıdaki tablo yardımıyla özetlemek mümkündür:

'Maişetin siyaseti koşullandırması' olarak özetleyebileceğimiz bu gösterimin özellikle siyasal antropoloji açısından ifşa ettiği bir gerçek daha vardır: Siyasallığın başlangıcı, merkezi devlet örgütlenmesinden çok daha önceye, insanın varlık sürdürme çabasının başladığı noktaya dayanır. Varlık sürdürme çabasını örgütleme ihtiyacı, insanların cemiyetler halinde yaşama

eğilimini koşullandırır: ‘Kişilerin bir araya toplanarak cemiyetler halinde yaşamaları, geçinme hususlarında birbiriyle yardımlaşmak ve nefislerini korumak içindir’ (I: 302). Öyleyse daha en başta ‘siyasal’ olan, bu örgütlenme sürecinin kendisidir. Sürecin başarısı, yakınlığın işlevi olan kolektif aksiyonla (asabiyet) birlikte bir şeyin daha bulunmasına bağlıdır: Yakınlık ve akrabalıkla (kinship) ortak kökten gelen ve el ele giden ‘nezaket’ (kindness). Kahır ve şiddete dayalı siyaset bu nezaketi yok ederek hükümdar ve yönetici elitin varlık sürdürme çabasına dönüşür.

Tablo 1: Mukaddime’de Maişet – Siyaset İlişkisi

	Umran durumu	Yaşam biçimi	Geçim biçimi	Yönetim biçimi	Siyasal ilkeler	
Asabiyet	Bedevi Umran	Badiye Göçebelik Kırsal yaşam Sadelik, kanaat	Geçimlik üretim HTÜT Yaygın tarım Yaygın hayvancılık	Heterarşik Adem-i merkezi Şeflik, riyaset Devlet öncesi	Özgürlük Eşitlik Kardeşlik Cömertlik	Yozlaşma
	Hazari Umran	Kentler Yerleşik, medeni Zenginlik, genişlik Zevk, sefa	Artık ürün Ticaret, sanatlar Yoğun tarım Yoğun hayvancılık	Hiyerarşik Merkezi Hükümdarlık Mülk/Devlet	Tagallüp Kahır Şiddet Lütuf, ihsan	
		Üretici güçler		Tavırlar		

Sonuç Yerine

Maddi koşulların ve ekonominin belirleyici özelliği (1), riyaseti hükümdarlığa taşıyan asabiyet (2) ve ilk iki öğenin işlevsel uyumu ile kurulan Mülk/Devlet (3) olgusunu bağımsız ve laik bir incelemeye tabi tutan İbn Haldun, bu yolla özgün bir siyasal kuram oluşturmuştur. Büyük ölçüde kuzeybatı Afrika (Mağrip) ile sınırlı görünen gözlemlerden hareketle ‘evrensel’ denebilecek bir tanınırlığa sahip olması ise geliştirdiği yöntemin gücünden ileri gelmektedir. Bu yöntemin bizce en büyük başarısı, siyasallığın devlet öncesi bedevi toplumlar ve devletli-hazari toplumlar boyunca gösterdiği evrimi nesnel biçimde ortaya koymuş olmasıdır.

Mukaddime bir taraftan heterarşik siyasal örgütlenmelerin eşitlik ve adalete dayalı doğası ile uygar siyasetin kahır ve şiddet içeren doğası arasındaki karşıtlığı asabiyet ve Mülk kavramları üzerinden gösterirken; diğer taraftan bizleri merkezi siyasal yapıları ayakta tutmanın görece yüksek ekonomik ve sosyal maliyeti üzerinde düşünmeye çağırır. Mülk’ün tek elde toplandığı durumlarda siyasal iktidarın yozlaştırıcı ve nihayet kendi kendini yok edici

etkisi modern toplumlara özgü olmayıp, yönetilenlerle arasındaki mesafeyi açan her siyasal figür bu sonuca yazgılıdır.

Umran, asabiyet, bedevi-hazari dikotomisi ve Mülk ile sınırlı bir kavram setinden hareketle bilhassa siyasetin doğasına ilişkin tanıtladığı önemli yasallıkların günümüzde de doğrulanmaya devam ediyor olması, Mukaddime'nin yeniden okunması için önemli bir nedendir. Düşünürün demokrasi, siyasal katılım, anayasa, hukuk devleti gibi *modern* siyasal kavram ve deneyimlerin çok uzağında olduğu hatırlanmalıdır. Hal böyle iken, zihni bu kavram ve deneyimlerle malul bulunan günümüz yazar ve düşünürlerinin çoğu görüşünün daha mürekkebi bile kurumadan olay ve olgular tarafından tekzip edilmesi veya eskitilmesi, bizleri *kadim* kavramların üstün yönleri üzerinde düşünmeye sevk edebilir. Mukaddime buna ilişkin ipuçlarıyla doludur -ki bu da ikinci bir okuma nedeni sayılır.

İbn Haldun'un uygar-devletli toplumun içsel zayıflıklarını bedevi toplumun 'üstün' gördüğü bazı özelliklerine gönderme yaparak ortaya koyması, günümüzde de örneklerine rastlanan bir tür entelektüel eğilimle ilgili görünmektedir. İçinde yaşadığımız sosyal-siyasal düzenin dayandığı ilkelerin sürekli bir tartışma ve gerilim konusu olduğu dönemlerde *primitive* insanın yardımına başvurmak, tercihlerimizin 'ilkel' değerlerin hakemliğinde yargılanmasını ummak, düşünsel açıdan uygun bir seçenek olabilmektedir. Yaklaşık 600 yıl sonra bizim Mukaddime'ye geri dönüşümüzün diğer bir nedeni de bu olsa gerektir.

KAYNAKÇA

Aktan, C.C. (2001). Siyasal Ahlak ve Siyasal Yozlaşma. C.C. Aktan (Ed.), Yolsuzlukla Mücadele Stratejileri içinde (51-69). Ankara: Hak-İş.

Albayrak, A. (2000). Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9(9): 589 - 602.

Aristoteles (1987). Poetika. İ. Tunalı (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Arslan, A. (2014). İbni Haldun (2. Baskı). İstanbul: Bilgi Üniversitesi.

Berkes, N. (2013). Türkiye İktisat Tarihi. İstanbul: YKY.

Bogaard, A. (2005). Garden Agriculture and the Nature of Early Farming in Europe and the Near East. World Archaeology, 37(2): 177-196. doi: 10.1080/00438240500094572

Braudel, F. (1989). Akdeniz ve Akdeniz Dünyası, 1. Cilt. M.A. Kılıçbay (Çev.). İstanbul: Eren.

Childe, G.V. (1995). Tarihte Neler Oldu? M. Tunçay, A. Şenel (Çev.). İstanbul: Alan.

Earle, T. (2013). Şefler Nasıl İktidara Geldiler? B. Gürel, D. Demiröz (Çev.). İstanbul: Versus.

Engels, F. (1971). Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni. K. Somer (Çev.). Ankara: Sol.

Flannery, K.V. (1995). Prehistoric Social Evolution. In C. Ember, M. Ember (Eds.), Research Frontiers in Anthropology (1-26). Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall.

Gasset, J.O. (2011). Bir Sistem Olarak Tarih. N. G. Işık (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Gilman, A. (1981). The Development of Social Stratification in Bronze Age Europe. Current Anthropology, 22(1): 1-23.

Grinin, L. (2011). Complex Chiefdom: Precursor of the State or its Analogue? Social Evolution & History, 10(1): 234-273.

Hassan, Ü. (1982). İbn Haldun- Metodu ve Siyaset Teorisi. Ankara: AÜ SBF.

Hindess, B. (2012). How should we think about corruption? In M. Barcham, B. Hindess, P. Larmour (Eds.), Corruption: Expanding the Focus (1-24). Canberra: ANU E Press.

Ibn Khaldun (2012). The Muqaddimah: An Introduction to History. F. Rosenthal (Trans.). Erişim Tarihi: (01.05.2015).
https://asadullahali.files.wordpress.com/2012/10/ibn_khaldun-al_muqaddimah.pdf.

İbn Haldun (1989). Mukaddime. Z.K. Ugan (Çev.). İstanbul: MEB.

Kalpakian, J. (2008). Ibn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory. The Journal of North African Studies, 13(3): 363-376.

Katsiaficas, G. (1997). Ibn Khaldun: A Dialectical Philosopher for the New Millennium. In C. Sumner, S. Yohannes (Eds.), Perspectives in African Philosophy. Addis Ababa: Eros Effect. Erişim Tarihi: 01.05.2015. www.eroseffect.com/articles/Khaldun.PDF

Locke, J. (2004). Hükümet Üzerine İkinci İnceleme. F. Bakırcı (Çev.). Ankara: Babil.

Marx, K. (1979). Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı (4. Baskı). S. Belli (Çev.). Ankara: Sol.

Meriç, C. (1977). Umrandan Uygarlığa. İstanbul: Ötüken.

Meriç, C. (1992). Bu Ülke. İstanbul: İletişim.

Morgan, L.H. (1994). Eski Toplum-I. Ü. Oskay (Çev.). İstanbul: Payel.

Mulgan, R. (2012). Aristotle on Legality and Corruption. In M. Barcham, B. Hindess, P. Larmour (Eds.), Corruption: Expanding the Focus (25-36). Canberra: ANU E Press.

Müslim (1977). Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi. A. Davudoğlu (Çev.). İstanbul: Sönmez.

Özcan, E.S. (2011). İslâmiyet Öncesi (Câhiliye Devri) Arap Kültüründe Rivâyet ya da Tarih Bilinci. Tarih Okulu, (11): 33-51.

Sahlins, M. (2010). Taş Devri Ekonomisi. T. Doğan, Ş. Özgün (Çev.). İstanbul: bgst.

Smith, W.R. (1894). Lectures on the Religion of the Semites. London: Adam & Charles Black.

Smith, W.R. (1903). Kinship and Marriage in Early Arabia. London: Adam & Charles Black.

Şenel, A. (1982). İlkel Topluluktan Uygar Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi. Ankara: AÜ SBF.

TDV (1991, 1994). İslam Ansiklopedisi, Cilt 3, 9, 10. Erişim Tarihi: 01.05.2015. http://www.islamansiklopedisi.info/

Yazır, M.H. (1979). Hak Dini Kur'an Dili, Cilt 2. İstanbul: Eser.

Yıldız, M. (2010). İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı. Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, (10): 25-55.